الشمس ، وإفطارات عملاقة بعد غروبها . ومع أننى كنت قد أقلعت عن الصيام منذ سنوات ، فإننى وجدتُ الصيام سهلاً ، كما بدأت أتذوق الطعام من جديد . ربما كان الصيام سهلاً ، لأنه جاء فى الشتاء ، حيث كانت الأيام قصيرة . خلال فترة الصيام زاد وزنى ثلاثة كيلو غرامات .

« كان الأمر مختلفًا مع الرياضيات ، فهى لم تفقد سحرها أبدًا بالنسبة إلىّ ، ولقد حقّقتُ فيها إنجازات جيدة نلت عليها مديح أساتذتى . فى نهاية السنة الأولى ، كان علىّ تأدية امتحان فصلى هام ، كنت قد عملت له بصورة جدية . لذا كنت واثقًا من أننى سأكون بين أوائل الناجحين . فإذا بى أتلقّى برقية ، وصلتنى قبل الامتحان بخمسة أيام ، تخبرنى أن أمى مريضة جدًا ، لقد جُننتُ وفقدتُ القدرة على النوم ، فكنت أجوس ليالى بكاملها خلال المدينة ، ناظرًا إلى وجه كل إنسان ألتقيه – عاهرات ، سود ، زبالين ، سائقى سيارات أجرة يوقفون سياراتهم فى مواقف التاكسى . كنت متأكدًا أنّ أحدًا ما يجب أن يحمل إلىّ خبرًا ثانيًا يفسّرُ البرقية . كنت بحاجة إلى شىء أستطيع فكّ رموزه وفهمه – إلى تلميح ، أحجية أو شىء ما أجلس وأتمكن من دراسته وفكّ ألغازه .

« فجأةً اتّضح لى ما يجب علىّ فعله حقًا : لقد أردت أن أنْذُرَ نذرًا . عندئذ بدأتُ أدركُ دفعةً واحدة ما هو النذر أو ما يمكنه أن يكون على الأقل : إنه تقيُّد بالأريحية والتزام بالعطاء ، بانتظار أن يردّ العالم لنا شيئًا ما . لقد فهمت أخيرًا لماذا كانت أمى تقدّم النذور ، لأنها كانت بالضبط فقيرة جدًا وعاجزة عن فعل أشياء كثيرة . لقد نذَرَت أن توزع السمانو على السادة يوم موت فاطمة ، وخاطبت اللّه قائلةً : أنا أؤمنُ أن العالم أريحى وكريم ، وأريد التصرف وفق ايمانى هذا . وللحقّ ، فإنه كان لأمى – كما يمكن أن يكون للإنسان – تأثير هائل على أشياء تقع خارج متناولنا .

« كنت قد قلت لى ذات مرة إن *الشىء الجوهرى فى النذر هو أن تقول أريد !* فنحن عندما نريد بالفعل شيئًا ما ، فإنه يغيرنا من الداخل . آنذاك ، قلت لك إننى أستطيع حل مسائل – بما فيها مسائل رياضية صعبة تقع بالضبط عند حدود طاقاتى القصوى – دون أن أقول « أريد » ، لقد أحببت العلوم الطبيعية ، فهى تتعاطى التنبؤ

والرقابة على الطبيعة . لكننى أحببت الرياضيات قبل أى شىء ، لكونها تتنبأ بنفسها وتراقب نفسها . الآن ، كان علىَّ إتمام امتحانى النصفى ومساعدة أمى فى الوقت نفسه ، هكذا وجدتنى أنزلق إلى مجال يقع فيما وراء التنبؤ والرقابة . فنذرت أن أقوم بطقس الزيارة إلى مشهد ، إن رجعت بعد الفحص الفصلى إلى إيران ووجدت أمى بخير . ونذرت أن أذبح يوم وفاة فاطمة خروفًا للفقراء ، مثلما كنت أنت قد نذرت يومًا أن تذبح خروفًا إن اجتزت امتحانى النهائى وذهبت إلى الجامعة ... ونذرتُ أن أكرّس حياتى للشعب الإيرانى .

« أدّيتُ امتحانى وسافرت إلى قم . كانت صحة أمى قد تحسنت بعض الشىء وعندما عدتُ من رحلة الزيارة إلى مشهد ، كانت قد تعافت تمامًا . سمعت أننى نجحت فى امتحانى بامتياز ، فاتضح لى للمرة الأولى أننى كنت أقطع على نفسى عهدًا بنذر ، حين كنت أقول إننى أريد أن أعرف كيف يمكن التنبؤ بالطبيعة ومراقبتها ، لأن منطلقى كان الإيمان بأن من « الخير » معرفة هذه الأشياء . هكذا - لا أعرف إن كنت قد آمنت آنذاك أو أؤمن الآن أن الكشف عن الأشياء هو سلوك تقوى أو ما شابه - اتضح لى أننى نطقت بنذرى متوقعًا أن يكون لـ « خيره » معنى فى سياق كبير . وحين ترحلْتُ إلى مزار الإمام رضا فى مشهد ، كنت أعرف أيضًا أننى أفعل شيئًا خيرًا ، فبدأت أنظر إلى داخلى وأنتبه إلى اللحظات التى كان قلبى يسجل فيها « وجوده الخيِّر » .

« صبيحة يوم طيرانى إلى باريس - فى الخريف التالى - نهضت مبكرًا جدًا من النوم مع أهلى . تناولنا طعام الإفطار ، بينما الكون غارق فى الظلام . كانت أمى قد صنعت قشدةً لدهن الخبز بها ، لأنها كانت تعلم كم أفتقد فى الخارج لأطعمة كهذه . حين لا حظت كم كنت سريعًا فى التهام القطعة الضخمة التى كانت قد أعطتها لى ، ناولتنى قطعة أخرى أكلتها بدورى ثم أكلت جزءًا من قطعة ثالثة . سافرت فى تاكسى نقل عام إلى طهران وطرتُ من هناك إلى باريس . لست أدرى كيف حصل ما حصل ، لكننى أصبت للمرة الأولى بدوار الجو ، فمضى القسم الأكبر من الطيران وأنا أتقيأً أو أصلى كى لا يعاودنى التقيؤ مرةً أخرى .

« كانت سنة باريس الثانية أسهل كثيراً من الأولى . وكان موضوع الأطروحة الذى اخترته مثيراً للاهتمام بالقدر الذى توقعته ، فكنت أتقدّم بخطىً حثيثة . كانت مجموعة منا تشترى ثلاث أو أربع مرات فى الأسبوع اللحم من جزّار شمال إفريقى فى بيلفيل وتعدّ لنا طعامًا إيرانيًا . وكنا أيام الجمع نصلّى دوما جماعة . كما بدأنا بدراسة القرآن وخطب على ، أمير المؤمنين ، بصورة مشتركة ، فما عادت باريس تعذبنى ، وبخاصة أننى كنت قد أخذت أتحدثُ الفرنسية بإتقان ، وأخلِّص نفسى فى معظم المواقف والأحيان . كم كان ينتابنى إحساس عظيم بأننى محظوظ ، عندما كنت أجد نفسى وسط كتلة كبيرة من البشر : فى قطار الأنفاق أو فى قاعة محاضرات بالجامعة أو أى مكان آخر ؛ فأنا كنت أمتلك فى نفسى سراً لا يعرفه هؤلاء البشر ، لقد اكتشفت أن الإسلام نظام « خيِّر » . وفى كل مرة كنت أقرأ فيها القرآن أو خطب الإمام على ، أمير المؤمنين ، كنت أكتشف طريقة جديدة لكيفية تطبيق هذا الخير فى حياتى وحياة العالم . كنا نعيش بطريقة بسيطة مكَّنتنا من إدّخار مبلغٍ من النقود شهريًا ، أصدرنا به جريدةً إسلاميةً بالفارسية . هكذا بدأت أكتب . أنت تعلم أننا كنا نستطيع أن نكتب فى المدرسة موضوعات حول أى شئ ، وحتى حول أشياء لم نرها مطلقًا فى حياتنا مثل عاصفة فى البحر . أما الآن فقد كنت أصاب بالحيرة دومًا وأتخبطُ إلى أن ألتقط خيطًا من الموضوع ، فأمسك به بقوة وأشرع بملاحقته . وقد وجدت فى خطب الإمام على بعض العون لى ، حين كنت أتعامل مع الموضوع بالطريقة التى وصفتها لك . كتبتُ موضوعًا طويلاً طبع على حلقات ، عالجت فيه خطبة على الشهيرة حول الحقوق والقيادة ، التى بدأت على الشكل التالى « لقد أعطانى الله حقًا عليكم إذ جعلنى أمينا على شئونكم ، كما لكم أنتم أيضا حقٌ علىّ « يوضح على فى خطبته أنه توجد فى حالة الله وحده حقوق أو تكاليف ليس فيها طرفان ، ويبين أنه ليس هناك من إلزامات أحادية إلاّ حيال الله ، الذى له علينا حقوق التكليف ، التى ليس من حقنا مواجهتها بمتطلباتٍ وحقوقٍ مماثلة .

« بالنسبة لى ، انضوى فجأةً كل ما كان جيداً فى الماركسية ضمن هذا التناسق الجميل والبسيط ، وصار واضحًا أن الإسلام يقدم بالفعل الأسس الضرورية لتأسيس مجتمع كامل . قال علىٌ فى نهاية خطبته : وفقنا الله جميعًا لما يرضيه ورسوله ،

وعوضنا عن تخبطنا بالهدى ووهبنا نور البصر الحقيقى بعد أن كنا عميانًا » . كتبت فى موضوعى أن كل شىء ملكٌ لله ، وأن الملكية بمختلف أشكالها أمانة ، بينما الله وحده له حق التملك الصحيح وغير المقَّيد . بذلك يضمر أى شكل من أشكال ملكية البشر التزامًا وحقًا لآخر على المالك أن يكون أمينا عليه . لذلك كان العالم بأسره نسيجًا من سلاسل هذه « الاستحقاقات » . وكان قائد كعلىّ يمسك بيديه نهايات هذه السلاسل ، ويرتبط بهذه الصورة بكل أولئك الذين كان يقودهم . لهذا - ولأسباب كثيرة أخرى - قلت إن الملكية التى لدينا فى إيران ضالة تمامًا وغير إسلامية ؛ وإن كان أعداء الشاه لم يدركوا للأسف إلاّ نصف هذه الفكرة ، فرفضوا حق الله غير المقيّد فى التملك ورفضوا معه الوصاية على الملكية ، التى أخذتها البشرية على عاتقها بصورة مشتركة . على حال ، كان الماركسيون على حقّ فى نقطة واحدة : هى أنه صار ممكنًا وواجبًا وضع نهاية للثراء الشخصى وأن العلم أمدَّنا بالوسائل اللازمة لبناء مجتمع يقوم فعلاً على الأمانة المنتجة . الآن - حيث نتواصل جميعًا مع بعضنا شفهيًا ونستطيع أن نسمع بعضنا - يمكن لنظام سلاسل حقوق والتزامات يتعارف عليها البشر فيما بينهم أن ينضوى فى التناسق الكامل الذى أمر به علىّ .

« كتبتُ أيضًا أن الماركسية لن تبلغَ يومًا هذا التناسق الكامل . قال علىٌّ فى خطبته أن التقوى وولاء السيد والمسود ينتميان إلى بعضهما فى التزام متبادل ، وأن السبب الحقيقى الذى يدفعنا لبلوغ هذه الرابطة العادلة المتبادلة هو أن عدم تحقيقها سيبقى روحنا حائرة وسيجعلنا ننسى التزاماتنا المقدسة حيال الله . وقد ختمتُ بنداء يدعو إلى نمط جديد من القيادة ، وقلت إن المسئولية الجماعية تعنى إطاعة السيد وكل عضو فى الجماعة للقرار الذى يتخذ فيها دون تردّد ، وإن كان رأيه يختلف فى الأصل عن رأيها ، إن الطاعة العارفة والمركزية المشتركة - النابعتين من الأسس الحقيقية للإسلام - هما الوسيلة الوحيدة للثورة . أنت تعرف ، يا عزيزى على ، أننى ابن جزّار لم يكن ناجحًا وقد عرفت فى قلبى أن كلمات على وحدها تجعل أناسًا مثلى ومثل أبى يستطيعون التفكير بشىء عظيم غير : ماذا سيكون لدىّ كل يوم للأكل وماذا يمكننى أن أرتدى فى الشتاء ؟ » .

اجتاحت الحرية التى تحدّث بها برويز عليًا . إن برويز – الذى واءَمَ على الدوام لغته مع أفكاره الهادفة – ترك الآن أفكاره تتدافع وتتدفّق دون أن يمارس عليها أية رقابة ذاتية أو تحفظ : « أنت على حق طبعًا عندما تقول أننا نحن المسلمين نريد أن نكون أخيارًا فى كل ما نقوم به : من الصلاة إلى النذر . وإنك لمحق أيضًا عندما تقول إن النذور هى خطوة نحو اختيار أخلاقى يبدّلُ القلب وكثيراً ما يبدّلُ العالم . وللحقّ ، فإن المرء لايكون بعيدًا عن النذر عندما يقول : حين تتاح لى سانحة ما ، فإننى سأقدم حياتى شهيدًا فى سبيل المستضعفين أو الإسلام . إلاّ أن قيمة أية نيّة صادقة ستكون مساوية للصفر إن كان هدفها شريرًا . عندما أقول إننى سأضحى بحياتى كى أساعد المستضعف ، ما إن تتاح لى الفرصة لذلك ، فإن قولى هذا يكون دون قيمة عند الله والإنسان . وقد درست الشرع الإسلامى لاعتقادى أنه من غير السهل استنتاج مقاصد الله ، الذى هو الشارع . وبقدر ما كنت أتعمّق فى الدراسة ، بقدر ما كان يتعمّق احترامى للحرص الذى كان أساتذتى يلزمون أنفسهم به فى سعيهم لإيجاد النواظم القانونية الصحيحة ، التى مر عليها أربعة عشر قرنًا ، والتى كانوا يربطون بها حلقات جديدة يضيفونها إلى سلسلة المعارف المبنية بإحكام « . توقف علىّ لحظةً عن الكلام ، نظر بخبث إلى برويز قال : » أنت تعلم أننى وفيتُ بنذرى ، إن أنت نجحتَ فى امتحان المدرسة الختامى وذهبتَ إلى الجامعة ، فذبحتُ فى – يوم موت فاطمة ، وطوال أعوامٍ ثلاثةٍ – خرفانًا وزعتُها على الفقراء » .

التقط برويز لدقيقة يد علىّ ، ثم تركها وقال : « انتظر ، انتظر بقية حكايتى ، عليك أن تسمع كيف تعلمت أهم شىء من أحد الملالى . رجعت إلى إيران أحملُ لقب دكتور ، إلاّ أن تعليقى على الخطب كان قد أغضب رجلاً هامًا فى السافاك . هكذا عرضت علىّ وظيفة فى معهد للأبحاث ، وأفهمت – فى الوقت نفسه – أن لا أمل لى فى مقعد تدريسى نظامى فى الجامعة . التقيت فى طهران من جديد بأصدقاء كنت قد عرفتهم فى باريس ، فأدخلنا شيئًا فشيئًا إلى حلقتنا أناسًا نستطيع الركون إلى استقامتهم . درسنا القرآن وخطب على . أما أيام الجمع فكنّا نأتى إلى هذا المكان للنزهة . وحين نتأكد أن أحدًا لا يسمعنا ، كان واحد منا يقرأ خطبة لعلى . أؤكد لك أنك لن ترى مطلقًا صوفيًا يمكن أن يسكر من أشعار مولانا كما كنا نحن ننتشى

بكلمات عليّ ، أمير المؤمنين . وسواءً أكنّا نقف وكتابٌ ما فى أيدينا ، أم نجلس على شرفة صخرية بارزة ، أم نستلقى على الصخور ، فإن أوصالنا كانت ترتجف من الانفعال .

« فى أحد أيام الجمع ، قرأنا الخطبة التى يقول عليّ فيها : قبحًا لكم وترحًا ، حين صرتم غرضًا يُرمى ، يُغارُ عليكم ولا تُغيرون ، وتُغزَوْنَ ولا تغزون ، ويُعصى الله وترضَون » (*) . عندئذ وجدنا أن هذا هو وقت تدبير أسلحة لأنفسنا ، ثم حققنا ذلك بالتدريج ؛ لأن الحصول على سلاح لم يكن سهلاً .

« لم يكن حكمنا على جدارة أعضاء مجموعتنا بالثقة صحيحًا ، فأُلقى القبض علينا بعد ثلاثة أشهر وأودعنا سجن اللجنة ، عندما كنتَ أنت أيضًا فيه . إلاّ أن معنويات يوم الجمعة العالية بقيت ملازمةً لنا . أنا من جهتى لم أتعرض للتعذيب أبدًا ، لكنه يقال أن واحدًا منا ، هو ذلك الذى كان يعرف حقًا أين يمكن الحصول على أسلحة صالحة للاستخدام ، مات تحت التعذيب . وقد سمعتُ أنه لم يُدْلِ بأية اعترافات .

« بعد تحقيق فى سجن اللجنة نُقلنا إلى سجن قصر . لم أتعلم فى أى مكان آخر – سواء أكان قُم أم طهران أم باريس – كما تعلمتُ فى هذا السجن . أنت تعرف قولتنا : ليس هناك من مكان يحترق فيه الأخضر واليابس معًا كما يحترقان فى إيران . كان المعتقلون يمثلون خليطًا غريبًا . لكن أهداف إدارة السجن كانت من جانبها خليطًا أشدّ غرابة . هنا – فى السجن – كانت توجد مكتبة ممتازة ، وكانوا يسمحون لنا بالتحدث ساعاتٍ طويلة إلى بعضنا ، بذلك غدا المكان حاضنةً لإنضاج أية فكرة ثورية يمكن أن توجد فى إيران . والحقُ أن كثيرين منا تعلقوا بالتتابع بأفكار مختلفة ، بينما كان زمن اعتقالنا يمتد . ربما لم يُثِر اهتمام حراسنا أننا كنا نفكر ، وبخاصة أنّ كثيرين منّا حُكِم عليهم بالمؤبّد . لكنه من المؤكد أن إدارة السجن أرادت إثارة خلافاتنا لكى تقلل من فُرص تعاوننا بعد إخلاء سبيلنا ، فى هذا كانت الإدارة على حق جزئياً . مهما يكن من أمر ، فقد عرضوا سرًا عليّ وعلى الجميع تقريبًا إخلاء سبيلٍ مبكّر ، إن نحن أدلينا بمعلومات .

(*) عن شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر ١٩٧٩ ، م ٢ ، ص ٧٤ – ٧٥ .

« كان ثمة في قصر ثلاث مجموعات من السجناء ؛ هي في الحق ثلاث كومونات : الملالي وأتباعهم ، والملحدون الماركسيون ، والمجموعة التي كنت أنتمي إليها . كان أتباع مجموعتنا يفتقرون إلى جوامع مشتركة أكثر بكثير من أعضاء المجموعتين الأخريين . بل إن بعض أعضاء مجموعتنا كانوا لا يعطون كبير وزن للصلاة ، ويشاركون الملالي ما كانوا يسمونه « صلوات تكتيكية » . وكان أعضاء كثيرون منا يؤمنون أن الله هو « السبب الأول » الذي أطلق في الكون العملية المسماة بـ « المادية الجدلية » ، لذا فإنه ما عاد بحاجة إلى التدخل فيها . وقد أسمى هؤلاء الإسلام « التأليف الأعلى » للسيرورة الجدلية . لو أنني كنت قرأت في باريس كل الكتب الماركسية التي نُصحتُ بقراءتها ، لأسستُ هنا بالتأكيد عصبةً خاصةً بي .

« كان القوم يغادرون كومونةً ما فيقلعون بصورة تكاد تكون تامة عن التحدث إلى أصدقائهم السابقين . حين كانوا يتركون كومونة الملالي وينضمون إلى المجموعة الماركسية أو بالعكس ، فإنهم كانوا يسلكون سلوك أطفال تحدّروا من أب واحد وأمهات مختلفات ، وأقسموا أن يتعادوا إلى الأبد . كانت مجموعتنا متواضعة على الأقل في مكانٍ ما بين المجموعتين الأخريين ، فكنا نتحدث مع أعضائهما . لكنه كان يحوم فوقنا جميعًا ضوء واحد كنا نسعى كلنا إلى نوره هو آية الله طالقاني ، الذي كان قد أخلي سبيله قبل أن أدخل السجن ، فكانت لدينا محاضراته حول القرآن وخطب عليّ ، التي كان بعضها مطبوعًا وبعضها الآخر مكتوبًا ثم منسوخًا بخط المساجين . حتى أولئك المعتقلين ، الذين كانوا فخورين بماديتهم الملحدة ، قرءوا بخشوع محاضراته ، بعد أن رأوا كم كان مخلصًا في تمسُّكه بمعتقداته ، رغم فترات نفيه واعتقاله الكثيرة ، وكيف كان يناقش عن طيب خاطر أي راغب في النقاش حول الإسلام ، وكيف كان لا يعلِّم فقط ، بل ويستطيع الإصغاء أيضًا . باختصار – هذا كان أهم من أي شيء آخر – لقد أحسّوا بنزاهة الرجل ولمسوا استقامته .

« عندما كنت أصلّي كطفل ، ثم عندما بدأت في فترة لاحقة أصلّي من جديد في باريس ، كنت أكرّرُ كل يوم سورة الفاتحة وأخاطب الله بـ (مالك يوم الدين) . بيد أن معنى هذه الجملة لم يتضح لي إلا عندما سمعت ما كان طالقاني يقوله حولها . إنه لم

يقل فقط – كما كنت أنا أفعل – أن الله كان مالك كل الأشياء ، بل بيّن أن الله أعاد إلينا شيئًا جدّ هام هو الحرية الضرورية لتحقيق أفعالنا بالطريقة التى نريدها . إذا كنا قد امتلكنا أفعالنا كهدية ، وكان الله قد احتفظ لنفسه بملكية العالم الذى خلقه وتكلم إليه ، فإنه يكون بذلك أخلاقيًا وجسديًا سيدًا على نتائجها . إننا نستطيع مثلاً بناء محوِّل كهربائى انطلاقًا من إرادتنا الخاصة الحرَّة ، لكننا لا نستطيع – انطلاقًا منها – تعيين قوانين المغناطيسية الإلكترونية أو إقامة القانون الأخلاقى الذى يحدّد كم يمكن أن تكون حسنةً أو رديئةً النتائجُ الناجمةُ عن بناء محوِّل كهربائى . إن أفعالنا تتوجد هكذا فى عالمين هما : « العالم الذى وهبنا الله فيه القدرة على التصرف ، بحيث نستطيع التفكير بأعمال وتنفيذها – والعالم الذى بقى ملكًا لله وحده والذى يقرر الله فيه نتائج الأعمال . لا أقدِر أن أصف لك بأية بهجة كنا نقرأ هذا المقطع من القرآن فى الصلاة ، بعد أن سمعنا تفسير الطالقانى .

« هكذا وجدنا أبًا روحيًا ، وصرنا نعيش كأسرة واحدة ، فى المجموعة التى كنت أنتمى إليها على الأقل . لاشك فى أنك مازلت تتذكّر الجو المخيف فى مدرسة الدولة ، هذه الميكروسكوبات ملك للمدرسة ، هذا القلم الحبر ملكٌ لأحمد ، هذه الطاولة أعطيت لبرويز .. وهكذا دواليك . لقد تحررنا من هذا الجو بصورة نهائية ، فكنا نتقاسم كل شىء ، وما نملكه وأفكارنا . عندما كان واحدٌ منا يكتب شيئًا ، كان من الصعوبة بمكان إقناعه بكتابة اسمه تحته ، لأن أفكارنا كانت تجرى من قنوات مختلفة ، لكنها تنتهى كلها إلى حوض مشترك هو ملكنا جميعًا ، وليس ملك أى واحدٍ منًّا بمفرده .

« قبل إطلاق سراحى بيوم كنت محبطًا تمامًا ، لأنه كان علىَّ ترك أسرتى الروحية . لكننى كنت أكرر لنفسى بلا انقطاع كلمات الأب طالقانى : رسالتى هى التشاور المشترك والاستشهاد المشترك . كنت أعرف أننى سأخرج ويجب علىَّ أن أقود إيرانيين آخرين إلى تأدية إسهامهم فى التشاور الكبير ، الجدير وحده بأن يجعل منا شعبًا واحدًا ، وبأن يُمَكِّننا من تَبُّين وفَهم الطبيعة الحقيقة للإسلام . عند الخروج ، كان علىَّ أن أقول لنفسى : إذا ما سنحت لى الفرصة ، فإننى سأقبل الموت كشهيد » .

أحجم على عن التشويش على الحالة الشبيهة بالانجذاب - التى كان برويز قد بلغها عند هذا القسم من قصته - وانتبه إلى أن نظرة برويز الهائمة خلال الحديث صارت تشبه حَوَله السابق ، وإن كانت لم تنشأ الآن عن الجوع ، كما كان الأمر فى الماضى .

كانت شمس ما بعد الظهر قد وصلت الآن إلى الجبال الشمالية ، فبدأ طريق العودة ، وعندما وصلا إلى مكان يريان منه ميدان السيارات ، رأيا بائعى كباب كُثُرًا يعملون هناك على ضوء فوانيسهم . من بعيد ، بدا وكأن ثمة مهرجانًا بهيجًا فى الليل . كان على يعرف أن وقت حديثهما الآمن لم يعد جد طويل ، فأراد أن يختصر دون أن يبدأ نقاشا جديدًا ،. وكان يعرف كم كان حبُّه لبرويز عظيم القيمة بالنسبة له ، وكان لا يريد أن ينفره .

« يسعدنى أن لك على الأقل رأيًا طيبًا فى أحد الملالى . إنه من أولياء الله الصالحين ، وقد قال لى إن الموت الكامل فى رأيه هو الموت دفاعًا عن أحد المستضعفين . إنه بالفعل الملا الذى سيفهم على أحسن وجه القسم الثالث من النذر الذى قطعته على نفسك عندما كانت أمك مريضة - تكريس حياتك للشعب الإيرانى - من المؤكد أيضًا أنه اعتبر الإسلام الذى يدرس فى قُم مثقلاً بأشياء كثيرة ، بينما الإسلام شىء بسيط جدًا ، أظن أنه كان سيقرُّ مساعيكم لاكتشاف الإسلام من خلال قراءة القرآن وخطب على ، ومن خلال التشاور المشترك . إلاّ أن دراسة الإسلام دون تطوير أسس منهجية لقراءة مصادره ، - كالقرآن وتفسيرات الأئمة كتفسير الإمام على مثلاً ، أو الأسس الموجهة لتفكيرنا - يعنى على الأقل أن نبقى جهلةً إلى حد ما . عندما قابلت طالقانى ، قلت له : أنت تقول للناس إن عليهم دراسة التقويم ، لكنك تمنعهم فى الوقت نفسه من دراسة علم الفلك ! وقد اعترف لى على كره أنه يجب أن يوجد فى كل جيل مائتان إلى ثلاثمائة رجل عليهم أن يدرسوا ما نعلِّمه نحن « شيوخ » قُم .

« لا أشك فى أن كل ملكية هى لله فى المحصلة النهائية ، ولكن لماذا يحدّد القرآن بدقّة أى قسم يحق لكل قريب من قطعة أرض ما ؟ ما الذى يحدث إذا اتّفق

فلاحان فقيران على زراعة قطعة أرض مهجورة بصورة مشتركة ثم تقاتلا ؟ أنستطيع أن نؤكد لهما أن العدالة ستأخذ مجراها بالنسبة لهما وأن أيّاً منهما لن يضطهد ، إذا ما حُلّ نزاعهما ليس بحسب قواعد مقررة ، بل وفق فهمهما الخاص للقرآن أو بحسب إجماع وطني ما حول أهمية خطب على ، وليس وفق الأسس المنهجية للقرآن ؟ » .

بدا برويز سعيداً بحق لأن عليّاً أولاه هذا القدر من الأهمية . التقط مرة أخرى يد على وقال : عزيزى ، إننى الآن أقرب إليكم أنتم الملالى مما كنت قبل خمس عشرة سنة ، حين أقنعتنى حرب الجزائر أنكم لستم جميعًا سوى مغمغمين لا ينفعون لشىء ، بل يعيشون على حساب أناس مثل أهلى لست غبيًا ، فأنا أمتلك فى كل الأحوال لقب دكتوراه فى الرياضيات . ولقد تعلمت فعلاً أن أكوّن لنفسى نظرةً خاصةً تنظّم الأشياء » .

وجدا تاكسى نقل مشترك ، كان مليئًا تقريبًا . هذه المرة لم يكن ثمة من خيار ، فجلس برويز فى المقعد الأمامى ، قرب امرأة ترتدى التشادور ، وجلس على فى المقعد الخلفى قرب رجل وامرأة (لا ترتدى التشادور) . كان سائق التاكسى يستمع إلى شريط لمطرب إيرانى محبّب إليه . شعر على بالسعادة لأنه لم يكن يرتدى ثياب الملا ، وإلاّ لكان السائق أقفل الراديو احتراماً له . بخلاف معظم الملالى ، كان على لا يعترض على الموسيقى الخفيفة . لئن كان من الصعب شرح أسباب تجدث شعراء العصور الوسطى الفرس عن الله ، عندما كانوا يحلمون بالحب الدنيوى ، فإنه كان صعبًا بالقدر نفسه شرح لماذا كان شعر الحب الفارسى الحديث كله من طبيعة حسّية . كانت مطربة إيرانية معروفة تغنى ضوء القمر ، والعينين النرجسيتين ، العينين السوداوين لامرأة فى تشادور أبيض ، والموت من خلال سعادة لانبلغها أبدًا : هى أن تضغط بيدك على قلبى . أحسّ على صوتها ، والكورس البهيج لأصوات ثلاثة رجال يصاحبونها ، كانا خلفية مناسبة لفيض الأضواء المتعاظم الذى اخترقته السيارة ، مارة بالأبواب قليلة الإضاءة لفيلات الأثرياء ، فى طريقها نحو الشوارع المزدحمة بالناس فى مركز طهران ، التى كانت شديدة الإضاءة يتزاحم فيها بشر يغادرون أعمالهم إلى عطلة نهاية الأسبوع ويشترون حاجياتهم من الطرق الذاهبة إلى منازلهم .

قرأ على وجه برويز أن رفيقه من قُم – الذى أمضى سنوات كثيرة فى باريس – كان مثله متأثرًا أعمق التأثُّر بعظمة طهران وكثرة أوجهها . تعنى كلمة بيبشو بالفارسية « مدينة الفرنجة » ، وعندما بلغا واجهات دور السينما المتوهجة بالأضواء ، حيث كانت المجسمات الكبيرة المرسومة على لوحات الدعاية ، تبدو تحت أضواء الكشافات ككائنات غريبة حقًا ، انحنى على أمام برويز وهمس بلكنة طهرانية معروفة : « هذه مدينة الفرنجة ، حيث تستطيع أن تجد كل ما تشتهيه نفسك » . فضحك كل من كانوا فى التاكسى .

نزل الاثنان عند مونتازة الملاهى والمسارح والمحلات ، غير بعيد عن تمثال التنين الذى يموت . انفصل علىٌ وبرويز الآن ، بعد أن سأله برويز بشىءٍ من الخجل إن كان يرغب فى القدوم إلى خلقته ، حيث تتم قراءة خطب على . استشهد على ببيتٍ لسعدى : «خُذ حمار يسوع معك فى رحلة حج ، وستجد أنه سيرجع رغم ذلك من الحج حماراً» . وأضاف : حضورى سيبليل مناقشاتكم وحسب ، لكننى سأنزعج كثيرا إن لم تزرنى مرةً أخرى فى وقتٍ قريب . وأضاف: ترسل أمى لى كل أسبوع تقريبًا سوهان من قُم ، فأحتاج إلى شخص يساعدنى فى التهامه » .

كان برويز يأتى من حينٍ لآخر ، وباستثناء سؤالٍ عارض وجهه مرةً إلى علىّ بخصوص الشريعة الإسلامية ، فإنه لم يتحدث معه بعد ذلك أبدًا حول الدين . كان يتحدث عن السياسة بين الفينة والأخرى ، دون أن يجزم كثيرًا فى أى أمر ، باستثناء النقد العادى للنظام الذى كان جزءًا من الغمغمة العامة ومن حياة طهران ، شأنه شأن ضجيج حركة المرور . كان على يعرف أن الحذر هو – جزئيًا – مسألة عادة ، فبرويز له صلات عليه صونها وحمايتها . لكن عليًّا عرف أيضًا أن اعتبارًا آخر كان يلعب هنا دوره فقد شعر برغبة برويز فى إخفاء حالة الانجذاب التى بدت جليةً عليه فى نزهتهما المشتركة .

ذات مساء من مطلع عام ١٩٧٦ ، جاء برويز فى وقت متأخر جدًا للزيارة وبقى بصورة غير مألوفة إلى وقت متقدم من الليل . كانت معنوياته عالية جدًا ، وتحدث كثيرا عن قُم وعن الأشياء هناك ، والتى يفتقدها فى طهران ، بعد هذه الزيارة ، لم يعد برويز

أبداً . وقد سأل على أولاد عمومته وغيرهم عنه ، لكنه كان قد اختفى . في معهد الأبحاث ، كانوا على ثقة من أنه لم يعتقل . بعد بضعة أشهر خمَّنَ الجميع أنه تخفّى كي يمارس نشاطاً سريّاً .

بين جميع المثقفين الذين رجعوا في الستينات والسبعينات إلى الدين ، حظى جلال آل أحمد بأعظم احترام في الأوساط الثقافية . كان آل أحمد يبدو في حياته كلها نموذجاً للراعي الذي يتقدم القطيع . ومع ذلك ، فقد كان رقيق الحاشية حيال الآخرين قريباً من مشاعرهم ، يفصح في الوقت نفسه عن أفكارهم بدرجة من الوضوح جعلته الرجل الذي يعلن قبل الجميع - وبصوت مجلجل لا يعرف التلعثم - ما كانت الجموع تحدس به بصورة غائمة ، كان آل أحمد يقول ما يقوله بإصرار وثبات مشوبين بشيء من السخرية من الذات ، مع أنه كان ، في الوقت نفسه يُعْلِم سامعيه أن الأمر يؤلمه . وقد قال أشياء كثيرة علناً شعر بها إيرانيون متنوعو الأشكال في قرارة أنفسهم ، بحيث بدا في النهاية مثقفاً مشوشاً ورجلاً متناقضاً . رغم هذا ، فإنه كان يفصح عن مشاعره بقدر من الجلاء والنزاهة والشجاعة ، تجعل كل شخص تقريباً يستمع إليه برغبة . وربما كان آل أحمد الكاتب الإيراني الوحيد في القرن العشرين ، الذي قرأته الشريحة شديدة التنوع للمثقفين الإيرانيين بالحماسة ذاتها - وإن لم يوافق هؤلاء دومًا على ما كان يقوله عن مثقفي طهران الذين تعلّموا في الغرب إلى الفقهاء المُسنّين في قُم .

كان لدى الفقهاء سبب يحدوهم للاعتقاد بأن آل أحمد فَهِم خلفية تجربتهم ، فقد سبق له هو نفسه أن كان واحداً منهم . كتب آل أحمد في مقطع من سيرته الذاتية : « ترعرعتُ في أسرة من رجال الدين (الشيعة) وقد مات أبي وأخي الأكبر وزوج شقيقتي في ثياب رجال الدين ، أما الآن ، فإن ابن أخي وزوج أختي الأخرى رجال دين ، إن هذا ليس سوى بداية قصة الحب التي تتواصل من خلال تدين الأسرة بكاملها - مع بعض الاستثناءات الظرفية ... وقد أمضيت طفولتي - شأن أبناء رجال الدين - في رفاه من ينتمي إلى الفئات العليا . استمر هذا ، إلى أن مَدَّتْ وزارة العدل في ظل دوار (وزير رضا شاه ، الذي كتب الصيغة الجديدة لقانون العقوبات) يدها

إلى دفاتر الحسابات . وبما أن والدى أبى الخضوع لضغط الرقابة الحكومية بملصقاتها وأختامها ، فقد أغلق محله واكتفى بالعيش كرجل محترم بين جيرانه » .

بعد إنهاء الدراسة الابتدائية ، أريد لآل أحمد أن يكسب عيشه فى بازار طهران ، مسقط رأسه الذى أمضى فيه القسم الأكبر من حياته . إلاّ أنه درس أيضًا – بموافقة والده بطبيعة الحال – فى مدرسة مروى العليا ، حيث تلقّى تعليمًا دينيًا . وقصد – دون علم والده – الصفوف المسائية للبوليتكنيك ، التى كانت منذ تأسيس الجامعة مجرد مدرسة عليا فقط ، وإن كانت الأحسن فى إيران . وحين تقدم آل أحمد عام ١٩٤٣ لامتحان المدرسة العليا ، كان « شابًا طوله حوالى متر وثمانين سنتيمترًا ، يضع خاتمًا من العقيق فى إصبعه ، قصير شعر الرأس ، انتقل من الوسط الدينى إلى زمن الحرب العالمية الثانية العاصف ، التى لم تجلب لنا الموت والإبادة والقصف بالقنابل وحسب ، بل وتسببت بالجوع والتيفوس والضلال العام والحضور المنفر لقوات الاحتلال أيضًا » .

فى ذلك الزمن ، تأرجح آل أحمد بين هذين العالمين . وقد ذهب ذلك الصيف إلى بيروت ، كى يدرس على الأرجح فى الجامعة الأميركية . لكنه ما إن دخل – فى طريقه إلى هناك ، بيت أخيه فى النجف ، حتى أحسّ بجاذبية التقليد العائلى فى التعليم الدينى وبقى هناك ثلاثة أشهر . ثم هرول فجأةً عائداً « كالهارب » إلى إيران : « لقد أدرت ظهرى لأبى وأخى » بعد أن رأى مستقبله فى صورة « شَرَكٍ له شكل عمامةٍ وجبّة » .

كان آل أحمد على أفضل طريق يقوده إلى أن يصير « أحد الاستثناءات الظرفية » فى أسرته الدينية . حول هذا ، كتب يقول : « فى سنوات المدرسة العليا الأخيرة ، تعرَّفتُ على كتابات وخطابات أحمد كسروى » . هذه المقابلة العرضية مع كسروى بدت له وكأنها أجْهَضَتْ – لمرة واحدة وإلى الأبد – إمكانية أن يصير متدينًا بالمعنى التقليدى ، سيما بعد أن قاده اهتمامه بكسروى إلى قراءة المجلات الراديكالية أيضًا ، التى انبثقت من العدم فى إيران خلال سنوات الحرب ، والتى كانت « بلاد لا أحد » وليس فيها أية رقابة . هكذا عاش فى محيط مؤهل لتلقى الأفكار الراديكالية ؛ فانتسب – بعد فراره من النجف – إلى كلية المعلمين فى طهران ، التى كثيراً ما فكَّر

فيها بحرارة خاصة بعد مغادرته لها ، بسبب تجربة الشراكة والزمالة التى جمعته إلى الطلبة الآخرين فى صالة النوم . أما انتماؤه الآخر فوجده فى جمعية الإصلاح - وهى مجموعة تأسست عام ١٩٤١ من مثقفين متماثلى التفكير - أسَّس لها جريدة حائط وأعطى فيها دروس لغة عربية مجانية . لقد وجد ، شأن كسروى ، أن التعليم المدرسى قدَّم له على الأقل معرفةً ذات قيمة باقية ، فقد كان يجيد العربية ويستطيع استخدامها لترجمة كتاب يدين شعيرة التعزية وما يماثلها من ممارسات (اشترى تاجرٌ فى البازار طبعة الكتاب الكاملة وأحرقها) . حول هذه السنوات ، قال آل أحمد فى واحد من كتبه : « كانت الأحزاب السياسية تنبثق من الأرض كالفطر » . وبعد أن زار مع أعضاء آخرين من جمعية الإصلاح اجتماعات جميع الأحزاب بالتتابع ، قرروا الانتساب إلى الحزب الشيوعى الإيرانى .

عندما أنهى عام ١٩٤٦ الامتحان الختامى فى كلية المعلمين وصار معلمًا ، وجد نفسه مجبرًا على الاعتماد التام على نفسه ، بسبب القطيعة العنيفة التى حدثت بينه وبين أسرته ، مع أنه لم يكن يملك شيئًا عدا ربطة عنق وبدلة أميركية مستعملة . منذ هذا الوقت ، داهم آل أحمد حنين لازمه طوال حياته نحو عاطفة عائلية ضاعت . لم يكن من السهل إيجاد شىء كهذا فى الحزب الشيوعى الإيرانى ، وإن وجد بين صفوفه أبًا روحيًا هو خليل مالكى ، الاشتراكى الديمقراطى الذى درس فى ألمانيا وكان واحدًا من أربع دزينات من الماركسيين اعتقلهم رضا شاه عام ١٩٣٧ ، خلال إحدى الهوجات البوليسية ضد الراديكاليين (أخلى سبيل معظمهم عام ١٩٤١ ، عقب عزل الشاه) .

بعد عشرين عامًا كتب آل أحمد يقول : « لا أعرف لماذا ، لكن شيئًا ما يشدّنى إلى مالكى . هل لأنه ما يزال مضطهداً ؟ أم بسبب صلابته وشموخه ؟ أم لأنه كان يمكن أن يكون أبى أيضًا ، من حيث العمر والشخصية ؟ ربما كان بالنسبة لى بديلاً للأب الحقيقى ... لكننى لا أرى فيه أبًا أو بطلاً ، بل هو ممثلٌ باقٍ لمثقفى الجيل السابق ، وهو رجلٌ لم يسقط فى تبعيةٍ مُشينةٍ لهذه الحكومة ، ولم يلتزم الصمت حيال المستغلين » .

وبفضل مؤهلاته الواضحة ، سرعان ما صار آل أحمد عضواً فى لجنة طهران الإقليمية للحزب ، ولعب دوراً عاماً فى الإشراف على نشرياته ، عندما كان الحزب الشيوعى الإيرانى فى ذروة تأثيره ، لايجرؤ أى مثقف شاب على معارضته ولو كان من غير أعضائه ، صحيح أن الحزب بقى ضعيفاً من الناحية العددية ، لكنه كان ينظم بنجاح الإضرابات فى المصانع ، ويحاول تنظيم العمال فى حقول النفط - ملكية الحكومة الأثمن .

غير أن آل أحمد ومالكى كانا مع ذلك مستقلين جداً فى نظر الحزب ، يطالبان بانتخابات ديمقراطية وببرنامج حزبى لا يكون فاقع الولاء للسوفيات . كان مالكى غاضباً بصورة خاصة لأن الحزب دعم مطالبة السوفيات بتنازلات نفطية وحبذ استمرار بقاء القوات الروسية فى إقليم أذربيجان الإيرانى . وفى النهاية ، ترك مالكى وعدد من المثقفين - بينهم آل أحمد - الحزب وأسسوا عام ١٩٤٨ الجمعية الاشتراكية للجماهير الإيرانية ، لكن التنظيم الجديد ما لبث أن حلّ نفسه طوعياً بعد أيام ، عندما هاجمه راديو موسكو . لقد فضّل الاختفاء على الدخول فى مواجهة علنية مع البلد الذى اعتبره الأمة الأكثر تقدميةً على وجه الأرض .

هذا الانسحاب الذى قام به نفر من المثقفين الخائفين لم يترك آثاراً على الأهداف الوطنية للحزب الشيوعى الإيرانى ، وإن كانت له نتائج هامة على مثقفين إيرانيين آخرين ، إذ انتهت معه سيطرة الحزب الواحد الكاملة تقريباً على الحياة الفكرية .

بعد دخول وخروج آل أحمد السريعين إلى الحزب ومنه ، ساقته الصدمة إلى طريق جديد كل الجِدّة ، توضّحت معالمه أكثر فأكثر بمرور الوقت : إنه لم يعد يرى فى نفسه سياسيًا ، وإنما صار يعتقد أكثر فأكثر أنه ناقد ثقافى . فى هذه الأثناء ، كان آل أحمد يعلم ويترجم ويقوم برحلات مديدة عبر إيران . وقد تعرف عام ١٩٤٨ على زوجة المستقبل فى الباص الذاهب من شيراز إلى طهران ، وكانت بدورها كاتبةً موهوبةً تتحدّر من أسرة ثرية فى شيراز . كان آل أحمد يكرّس الآن كل وقته للكتابة . وبعد أن نشر ثلاثة أجزاء من القصص القصيرة بين ١٩٤٥ و ١٩٤٨ ، صار يعدّ المؤلف الأكثر أصالة للقصة القصيرة بعد الحرب العالمية الثانية .

كانت أصالة آل أحمد تكمن فى الطريقة التى يعالج بها موضوعاته ، وفى أسلوبه أيضا . أما قصصه فكانت تبدو كقطع من سيرة ذاتية ، يتأمل القاص فيها غالبًا أحداث حياته انطلاقًا من تذبذبات المزاج العفوية والمعلنة لرجل يقف أحيانًا وسط الأحداث التى يصورها الكاتب ، وإن راقبها وكأنه خارجها . أما أسلوبه - الذى نضج تمامًا فى الخمسينات - فقد صور هذين المزاجين - أى المشاركة العاطفية والتنصل - وعبَّر عنهما كمزاجين متزامنين وغير متعاقبين ، إنه أسلوب رجل يتصف بالمشاركة العاطفية ، يخاطب مشاعره الخاصة ومشاعر غيره من مسافة مفعمة بالسخرية ، والحق أن هذا الأسلوب تميز بكثافة رائعة كانت شيئا جديداً كل الجِدَّة فى الأدب الفارسى .

بالأساس ، دان الأدب الفارسى بكثافته الغنية وبثقل روابطه العريضة وبإيحاءاته الكثيرة ، المضمرة والصريحة ، لأشعار حافظ ومولانا وللأعمال الأدبية المماثلة لها والتى كان كل فارسى مثقف يحملها معه ، فى كنز ذاكرته الغنى ، وقبل آل أحمد ، تمرد بعض الكتاب على عبء الروابط العريضة ، فحاول كسروى مثلاً الكتابة بأسلوب مصفَّى « نظيف » (خلق له بعناد مميز كلمات « أنظف » من تلك الموجودة فى الفارسية ، فوجد نفسه مجبراً على تقديم تفسيرات وشروح لمعانى كلماته أوردها فى ملاحق خاصة بكتبه) .

كان آل أحمد عارفًا ممتازًا للفارسية الكلاسيكية ، التى كان يلمح إليها من حين لآخر ، لكنه غالبًا ما يستخدم اللغة الحيّة للإيرانيين ، باعثًا فى هذه الأثناء مجمل الثراء العريض لفارسية طهران المحكية ، من مَلَاحن الشوارع إلى لغة المثقفين الراقية . أما تلميحاته فكانت قصيرة قدر الإمكان : كان يقتبس من الأمثال واللهجات ، التى يوردها فى كل جملة تقريبًا من الكلمات يفهم منه كل إيرانى ما يلمح إليه . لذلك أحسّ القارئ الإيرانى أنه يفهم آل أحمد تمام الفهم ، لأنه يشاركه بالضبط فى معرفة الفارسية المحكية معرفة كاملة . هكذا نجح آل أحمد بصورة تكاد تكون غير ملحوظة فى خلق تواطؤ بين المؤلف والقارئ هو تواطؤ مع مؤلف يتحدث بصوت تحقير ذاتى تشوبه غالبًا أصوات فرعية ساخرة . فى جمله المكتوبة بأسلوب البرقيات ، يبدو المؤلف كمن

يرفع يديه مطمئنًا قراءَهُ ، كأنه يريد أن يقول لهم : « أنتم تعرفون دون شك أى نموذج من البشر أعنى ، وتعرفون أيضًا إلى أى نموذج أنتمى أنا نفسى . من خلال أسلوبه عالى التركيز ، الملتزم باللغة المحكية ، كانت تبرز مشاركة شعورية قوية بدرجة خارقة ، حاول أن يبقيها تحت رقابته من خلال كثافة اللغة والسخرية من الذات ، لكنها عبّرت عن نفسها فى غضب أحيانًا وفى نشوةٍ أحيانًا أخرى .

فى واحدة من قصصه الأولى ، « رحلة الحج » (ظهرت عام ١٩٤٥ ، قبل أن يتبلور أسلوبه الأدبى ويأخذ شكله الناضج) ، يسيطر آل أحمد على تقنية قاص يبدو وكأنه يتبنى فى لحظة معينة عواطف محيطه تبنيًّا تامًا وغير نقدى ، ليشعر فى لحظة تالية أنه شخص خارجى يراقب محيطه من مسافة لاتريحه . هذه القصة - التى تنتج تواطؤًا مع القارىء الإيرانى من خلال افتراضها وجود معرفة حميمة لديه بالتقاليد الدينية الشعبية - تبدأ على التالى : « سرتُ ثلاث مرات تحت القرآن والماء والطحين ، قبَّلتُ ثلاث مرات القرآن ووضعته على جبينى ، كانت صلوات أقاربى وجملهم المقدسة تتضوّع فى المكان ، وكانوا يثيرون عبق مسجد ومكان مقدس فى أجوائه - مكان مقدس تنقصه فقط رائحة الدهن المحترق والرائحة الحادة لشموع الشحم الأبيض - ثم غادرت البيت والدموع تهطل من عينى شقيقتى وأخى الصغير » . أما المنزل ، يرجو آخرون المؤلف أن يقرأ لهم صلاةً وهو يسفح دموع الانفعال الدينى ، فيحسّ نفسه فجأة قريبًا جدًا منهم : » لم أكن أعرف إلى هذا اليوم ... أن اللغة التى أحملها فى فؤادى هى ضرب من الكآبة يداهم جميع الناس » . فى الباص إلى مدن المقامات فى العراق يختفى شعوره بالفاصل البسيط الذى يفصله عن سذاجة شركائه فى الرحلة ويتلاشى أمام طبيعية وعمق حركتهم ، هم الذين » يسافرون إلى المدن الأكثر قدسية على وجه الأرض » ؛ فيشارك - أمام المقام ذاته - الحجاج فى حركاتهم ، التى لم يفهمها تمامًا .

نظرتُ مرةً أخرى إلى المدافن وإلى الحجر الكريم داخل سياج المدفن ، فاستيقظت وفارت مرة أخرى الرغبات الخفية فى صميم قلبى ثم انفجرت فى زفرة طويلة . لا أعرف بالضبط ما الذى كنت أصبو إليه ، وما كانت حاجتى ... اختلطت

رائحة السجائر الرخيصة ، وأنفاس آلاف الحجاج الذين كانت الكتل البشرية تدفعهم تارةً إلى الداخل وطوراً إلى الخارج ، مع الأبخرة المتصاعدة من الأجساد التى تتصبب عرقًا ، فملأت الهواء برائحة فريدة وضارة خففت منها رائحة أغصان الليلك ، التى كانت تتأجج فى كل زاوية . تحت القبات المرتفعة ، كانت تتعالى من آن لآخر أصداء الآيات القرآنية ، فكانت الكلمات العربية تنهمر كالمطر ، مضفية سمة قدسية على المكان ، على الأبواب والجدران ، وفوق الأفاريز والأعمال الزجاجية فى السقف التى كانت تعكس صورة هذه الكتلة البشرية فى مزق مهشمة لا عدد لها ، وعلى الوجوه الأمامية والخلفية للكتب المقدسة ، وكتب الصلاة فى أيدى الرجال ، وعلى عتبة القبر وجوانبه كلها ، وعلى الستائر الفضية للمدفن ، كانت الكلمات العربية محفورة فى آلاف الأشكال والنماذج والبروزات على الخشب ، على البلاط ، على القرميد ، الفضة ، الذهب ، فكان كل شيء يخضع خضوعًا مطلقًا لسطوتها . الله وحده يعلم منذ كم من السنين توجد هنا هذه الكلمات ، التى يلقى بنظراتهم إليها هؤلاء المارون سريعًا بها دون أن يرمش لهم جفن .

أدرك القاص فى هذه الأثناء أنه شارك فى رحلة الحج بطريقة مغايرة لطريقة الناس من حوله : كل واحد كان فى وضع خاص ، وفيما عداى ، لم يكن بينهم من جاء كمجرد متفرج » . ثم تابع أجسام المؤمنين وهى تجرجر نفسها حول المدافن وهى توجعها ، قبل أن يسمح أصحابها لها بالراحة . هذه المشاهد أخرجت القاص من شروده فشعر فى صميم قلبه أنه لا يريد شيئًا مختلفًا لنفسه ولساعة موته الخاص كم أتمنى أن ألقى أنا نفسى معاملة كهذه عندما أموت . بهذه القناعة فى القلب ، لن يخاف أحدٌ الموتَ بعد ذلك » .

فى الخمسينات ، انجذب آل أحمد مرة أخرى لفترة قصيرة إلى السياسة الحزبية . لكنه بقدر ما انهمك فيها ، بقدر ما تزايد شعوره بالغربة عنها . فى البداية أعاد التوثب الذى ترتب على ظهور مصدّق إحياء الأمل الذى كان قد تخلى عنه عام ١٩٤٨ . فاشترك عامى ١٩٥٠ و ١٩٥١ مع مالكى – أبيه الروحى – فى تأسيس حزب العمال ، وجعل دعم مصدق أهم نقطة فى برنامجه – لم يؤمن مصدق نفسه بفاعلية

السياسة الحزبية فى إيران ولم يبد أى اهتمام بتأسيس حزب خاص به . وعندما انشأ هذا الحزب بدوره ، انضم آل أحمد لمجموعة صغيرة حول مالكى انبثق منها حزب جديد عام ١٩٥٢ سُمِّى « القوة الثالثة » . إلا أن آل أحمد كان قد اقتنع وقتها بأن أحدًا لن يستطيع إحداث تغييرات حاسمة حقًا من خلال تأسيس أحزاب .

حين سافر مطلع عام ١٩٥٣ مع مجموعة من أصدقائه كى يحمى مصدق من هجوم ملكى (مزعوم) ووصل الباص إلى مقربة من بيت مصدق ، نزل « أصحاب السعادة (أصدقاؤه) من السيارة . كان منظرهم مثيرًا للرعب لدرجة جعلتنى أتوجه إلى السيد جوادى (وكان كاتبًا معروفًا بدوره) وأسأله : ألا تراودك الرغبة فى احتساء كأس من الجعة بدل الذهاب إلى هذه الحفلة ؟ وبما أنه كانت لديه هو أيضًا رغبة فى ذلك ، فقد غادرنا الاحتفال . لم يترك قربى من السلطة لدى أبدًا الانطباع الذى يتصوره المرء « . كانت محاولات آل أحمد للانخراط فى السياسة كما كان انسحابه الفجائى منها ، أمرًا مميزًا ليس قط بالنسبة له ، بل كذلك بالنسبة لمثقفين كثيرين كانوا قد فقدوا الإيمان ، فى صميمهم ، بقدرة الالتزام السياسى على تحقيق النجاح ، فإذا ما نجح ، عجز عن إحداث تغييرات كبيرة .

عقب صراع مع لجنة « القوة الثالثة » المركزية بسبب طرد واحد من أصدقائه المقربين ، انسحب آل أحمد من العمل الحزبى . وبعد بضعة أشهر سقط مصدق عبر انقلاب حدث فى آب (أغسطس) من عام ١٩٥٣ ، واعتقل مالكى الذى بقى هذه المرة بضعة أعوام فى السجن . كان آل أحمد قد فقد ثقته فى السياسة الحزبية إلى درجة أنه قام بما سبق لكثيرين أن قاموا به قبله فتراجع ، وسط ذهول المثقفين الصامدين ، تحت ضغط النظام ونشر « رسالة براءة » فى الجريدة : « أعلن هنا انسحابى من القوة الثالثة وتخلِّى التام عن أى نشاط سياسى » .

حافظ آل أحمد على علاقات الصداقة التى شدّته إلى النشطاء سياسيًا ، وخاصة منهم حلقة مالكى ، لكنه توجه الآن بكامل طاقاته إلى موضوع حياته الكبير ، إلى السياسة الثقافية ، وكرّس لها قسمًا كبيرًا من نثره وجميع المقالات تقريبًا التى كتبها منذ هذه اللحظة – وبسبب هذا التحول – تطلع صاحبنا إلى تجديد روابطه مع الأرض

الإيرانية ومع الناس الذين يعيشون عليها ، كى يعيدهم إلى ذواتهم بعد الخيبات التى سببتها السياسة لهم . صحيح أنه كان معلمًا فى إحدى مدارس طهران ، لكنه أمضى فى السنوات التالية وقتًا طويلاً جدًا فى الريف ، حيث جمع مادةً لثلاثة كتب ومجموعة مقالات حول عالم الفلاح الإيرانى ؛ كان يعرف أنها عمل بدائى ، إذا ما تأمله المرء بمنظار انتروبولوجى ، فأسماها ببساطة « تأملات » . كان آل أحمد يعرف أيضًا القلق يملأ قلوب كثير من الإيرانيين ، وأن هناك من يحاول – فى حمّى الفعل ورد الفعل – توجيه مصائر إيران من العاصمة ، فى حين أن إيران الحقيقية قد تكون « هناك فى الخارج » ، فى عشرات آلاف القرى مهملة وغارقة فى صبر أخرس ، لم تتعرض بعد لإغراءات آلاف الأشياء والأفكار الأجنبية ، بل ما تزال على الدوام إيرانية نقية وغير مبلبلة . هذا القلق خاطبه آل أحمد فوجد من يصغى إليه .

كان الموضوع الأول الذى درسه آل أحمد هو أورازان ، القرية التى تحدر منها أجداده الأوائل ، وقد أعلن فى الجملة الأولى من كتابه حولها برنامج عمله لسلسلة كتبه بكاملها : « حسب ما يسود أمتنا من عرف وسياسة وثقافة وصحافة ، ليس لأية قرية بمفردها أية أهمية على الإطلاق . رغم ذلك ، تشكل القرى المتفرقة جوهر البنية الاجتماعية لبلدٍ من البلدان وتعدّ الحقل الأساسى للحكم على شكل حياته ... » ثم يقول إن هذه القرية من قرى شمال إيران ذات المئات القليلة من السكان هى « مثل آلاف القرى ، حيث تحرث الأرض ويوجد دومًا فى مكان ما نزاع حول توزيع المياه ، ونادرًا ما يستحم السكان ، ويشربون شايهم بالزبيب والتمر » . إنها قرية تفتقر ليس فقط إلى أية فكرة عن المدارس الابتدائية والرعاية الصحية وأقسام الشرطة ، بل إن معظم سكانها ما يزالون يشعلون غلايينهم بواسطة الحجر النارى والفتيل » .

كانت لآل أحمد علاقة شخصية أيضًا بمنطقة ثانية بولوك الزهراء ، حيث درس قريتين . وقد بدأ كتابه عنها (تقع مثل قرية أوزاران فى شمال إيران) بالقول : « عندما كنت ما أزال صغيرًا ، تزوجت إحدى شقيقاتى (الكبرى منهن) من فقيه دينى من قُم ، وكان مقررًا أن يتولى قريبًا منصب ملا القرية خلفًا لوالده فى بولوك الزهرا » . هذه الدراسة تضمنت شأن دراسته الأولى وصفًا دقيقًا للزراعة ، ولبناء

المنازل ولعادات الأعراس والوفيات ، وللهجات ... الخ ، لكن الكتاب الثانى لم يخف عواطفه ، فقد أوضح آل أحمد فى مقدمته لماذا كان تفكيره فى بولوك الزهرا ، التى عرفها فى شبابه ، يجعله سعيداً ؟ وقد عبّر عن اعتقاده بأن العمل فى هذا الكتاب حرره من ذكريات ثقيلة : » عندما يتجاوز المرء سنوات الشباب ، يغدو بأمسّ الحاجة إلى تنظيف بيته الروحى ! » .

هذا التنظيف للبيت الروحي يبدو أنه أحدث أثرًا طيبًا ، فعندما نشر آل أحمد فى مطالع الستينات دراسته الثالثة وبعض المقالات حول العادات الشعبية ، كان يعى بوضوح أكبر ما يفتقده فى مجتمع زمنه الإيرانى ، ولماذا كانت تنقصه بعض الأشياء . لقد أعانه إحساسه الشخصي بأنه فقد أسرته الخاصة - بسبب القطيعة مع أبيه والحزن على ضياع طفولته - فى تطوير نقد عام للمجتمع الإيرانى الذى كان يعيش فيه ، ولجَشعه وافتقاره إلى أصالة أخلاقية وعاطفية . وكان قد شعر بين وقت وآخر بنفحةٍ من جو العطاء والأخذ المادى والعاطفى الذى كان كثير التوق إليه ، أحس بذلك فى غرفة نوم حلقة الأساتذة الدراسية ، وفى كيبوتز إسرائيلى حيث عمل فى أواسط الستينات ، وفى الحياة القروية بإيران قبل شىء ، عندما كان يبرأ من « المرض » الثقافى الذى أصاب المدن الإيرانية .

ابتكر آل أحمد كلمةً جديدةً لوصف هذا المرض ، تحولت منذ أواسط الستينات وحتى الآن إلى شعار بالنسبة للإيرانيين . بالترجمة الحرفية تعنى هذه الكلمة « الإصابة بالغرب » ، مع أن هذه الترجمة الثقيلة لا تعطى المعنى الفارسى الأصلى لكلمة غرب زادكى (صديق للغرب) : « أقول غرب زادكى كما يقال كوليرا أو موت بالتجمد . كتب آل أحمد : إن الأمر هو - على الأقل - سىء كوجود حشرات الورق فى حقل قمح . هل رأى قرائى كيف تداهم الحشرات حبات القمح ؟ من الداخل إلى الخارج . لذلك يرى المرء أحيانًا قشوراً سليمة ، لكنها تكون فارغة كقشرة الجندب على شجرة « . أن تكون » مصابًا » يعنى بالفارسية أنك لم تصب فقط بمرض أو أن حشرة قرصتك ، بل تعنى أيضًا أن تكون أطرش وأعمى . من هنا فإن « الإصابة بالغرب ترجمت أيضًا « إدمان الغرب » .

إنه لأمر لافت أن آل أحمد بدأ كتابه الأكثر أهميةً حول هذا الموضوع متحدثًا عن الـ Euromanie (هوى الغرب) ، أو إدمانه – وهو سلسلة محاضرات ألقاها أمام لجنة تحديد أهداف التربية الإيرانية فى عام ١٩٦٢ . كان آل أحمد يمارس دوره كمعلم ويرى فى التربية سببًا أساسيًا من أسباب تشويه القيم الثقافية الأصيلة لإيران . وقد انتقد – فى الكتب التى ضمت مقالاته وفى كتاب « الأوروماانية » – نظام التربية الإيرانى الحديث ، إلا أن أشدّ هجماته حدّةً جاءت فى الصورة التى رسمها للمدرسة الإيرانية فى رواية أقرب إلى سيرته الذاتية نشرها عام ١٩٥٨ بعنوان « مدير المدرسة » . كان آل أحمد نفسه مدير مدرسة ابتدائية فى عام ١٩٥٥ / ١٩٥٦ الدراسى . هكذا يمكن اعتبار الكتاب – المتأثر بكتاب سيلين Celines « رحلة إلى حدّ الليل » – تقريرًا دقيقًا إلى حدٍّ ما حول تجاربه آنذاك . ومهما كانت بواعث تأليف الكتاب ، فإنه مثال مقنع على ما بلغه أسلوب آل أحمد من نضج وقوة العبارة والتناسق . والتغيير السريع لمستوى اللغة ولشحنات المشاعر حيال الموضوع الموصوف . وشأن أشياء كثيرة فى عمل آل أحمد ، يبدو الكتاب فى أحيان كثيرة خامًا جدًا وفوضويًا جداً ، إلا أنه عبّر عن تجربة إيرانيين كثيرين بصورة موثوقة ، بحيث أحرز نجاحات هائلة جعلته – ربما – أنجح رواية فى زمن ما بعد الحرب ، قلد جيل كامل من أدباء إيران الشبان أسلوب نثرها ، الذى تصعب إن لم تستحل ترجمته .

تولّى الكاتب منصب مدير مدرسة ، لأنه كان قد سئم تدريس الأدب الفارسى بالطريقة التى قررتها وزارة التربية : « تعلم الأبجدية طوال عشرة أعوام كاملة ، ووجوه الأطفال المصابة بالذهول لدى سماعهم أكثر التفاهات سخفًا والتى بمستطاع المرء تصورها ... والشعر (الفارسى) فى الأسلوب الخراسانى والأسلوب الهندى وأقدم قصيدة فارسية ، وتعلم أنماطًا من الأسلوب كالأمثال واللازمات المكررة ... » . عرف آل أحمد شيئًا فشيئًا ألا رابط يشدّ التعليم المدرسى إلى العالم الذى يأتى الأطفال منه . عندما كانت باحة المدرسة تتحول فى المطر إلى وحل دبق ، فإن عدد الغائبين من الأطفال كان يرتفع عشرة أضعاف ، لذلك يقول الراوى : « قرأت فى الماضى ترهات كثيرة حول مستلزمات وشروط التعليم المدرسى الأساسية كوجود معلمين ، وإسفنجات سبورة ، ودورات مياه مناسبة ، وآلاف الأشياء الأخرى . إن الدراسة ترتبط هنا ، ببساطة وقبل كل شىء بوجود الأحذية » .

يراقب مدير المدرسة – فى مقطع من مقاطع الكتاب – أشغال الدرس العملى مثل خزانة صنعت من الكرتون ، ومقاعد للدمى ، ونموذج يحاكى برج إيفل – ذلك كان فرعًا تعليميًا أخذ متأخرًا بعين الاعتبار التربية العملية ، التى كان قد دعا إليها عيسى صديق طوال أكثر من جيل . كم من المناشير استهلكت فى تصنيع هذه الأشياء عديمة القيمة ؟ كم من الأيدى جرحت خلال إنتاجها ؟ . كم من النقود سحبت من جيوب الآباء ، وكم مشاجرة نشبت فى البيوت ... ولماذا ؟ .... لقد استوردنا حمولات عربات قطارات كاملة من المناشير ، والدبابيس المشبكة ، ودورات المياه المصنوعة من السيراميك ، وبوارى المياه ، والمضخات وآلاف الأشياء الأخرى غير المفيدة . إن واحداً من ألف خريج يفتتح مخزنًا لصنع إطارات الصور أو يبدل مناشيره بذيول الثعالب ... ليبارك الله مبتكر هذا النظام التربوى بدروسه العملية – الذى يسهم كثيرًا فى زيادة عدد بائعى البوظة فى الشوارع – وعلاماته المخصصة للسلوك ، وتدريباته العسكرية ، وحدود وبحيرات أثيوبيا وأرقام صادراتها (التى يجب على الأطفال حفظها) ...

وصف آل أحمد مدير المدرسة باعتباره « لعنة وإهانةً لهذا العصر » . إن قوة هذه اللعنة هى الطاقة التى منحت كتاب « الأورومانية » والمقالات والقصص القصيرة المصاحبة قدرة هائلة على التأثير ، بغض النظر عن طريقة عرضه المضطربة والمتناقضة غالبًا . الشيطان هو الآله ، وهو الأداة فى يد الدول الصناعة التى تصنع منتجات جاهزة بمساعدة الآلة . عندما تفرض الآلة على البلدان غير الصناعية ، فإنها تجلب لها تبعية جديدة لمنتجيهات وصائنيها وثقافتها : « إن روح الشيطان هذه ، أى الآلة ، (يجب) أن تُعبَّأ قوارير وأن توضع تحت رقابتنا ... لا يجوز للايرانيين أن يصبحوا عبيداً للآلة أو أسرى لها ، فالآلة ليست غايةً بذاتها بل هى وسيلة إلى هدف» .

تشارك الآلة فى المسئولية أيضًا عن تحويل إيران إلى بلد مستهلكين غير منتج : « لم تعد المدن سوى أسواق للاحتيال ، تتكدّس فيها منتجات الصناعة الأوروبية ... لقد صارت لدينا فى كل مكان من بلادنا ، وفى أقصر وقت ، بدل المدن والقرى جبال من الآلات المهترئة ، يشبه كل واحد منها مقبرة السيارات فى أميركا ، وله حجم طهران »

(ولكى يوضّح قصده بصورةٍ أجلى ، يقدم آل أحمد وصفًا صوتيًا بالفارسية لكلمة مقبرة السيارات الإنجليزية) .

قال الكاتب أيضًا إن الآلة خلقت سوقًا عالمية تلغى التقسيم الماركسى الطبقى ، فقد قسمت عالم اليوم إلى فقراء وأغنياء : هناك فى جهة بناة الآلات ، وفى الجهة الأخرى مستهلكوها . وقد قبض الطمع الذى أنجبه مجتمع المستهلكين على مدن إيران بأكملها ، فأخذت تطلب كل يوم مزيداً من السلع الغربية كعلف ، وصارت تتشابه كل يوم أكثر فأكثر فى انهيارها وتهافتها ، وفى افتقارها إلى أية جذور ، وفى شناعتها دون خدمات عامة ، ودون مكتبات ومراكز تواصل فقدت المدن مبانيها العامة الهامة ، فلم يبق منها إلا » مساجد مدمرة وبقايا مبعثرة من مراكز لهو تثير الانفعالات ، ومسارح تعزية عديمة الأهمية » .

وقد بلغت العبودية للآلة وللسوق شكلها النهائى الأكثر إثارة للقرف فى عبودية الإيرانيين الروحية للآلهة الأجنبية ، التى حقنت « الأورومانية » بها عالم التصورات الإيرانى . مع الانهيار الاقتصادى لحياة القرية التقليدية وانتشار راديو الترانزستور ، لم يعد مرض الأورومانية بتصوراته وشهواته المحمومة مقتصراً على المدن الإيرانية الكبرى ، بل وصلت عدواه إلى كل إيرانى : من ساكن القرية الذى فرّ إلى المدينة ولن يعود أبدًا إلى الريف ، لأن حلاق القرية ليس لديه دهن شعر (فزولين) ، ولأنه لا توجد فى القرية دور سينما ، ولأن السندويش ليس معروفًا فى القرى ، إلى الوزير المتعجرف فى الحكومة المركزية ، الذى يعانى حساسية مفرطة ضد الأمراض والغبار ، ويجوب العام كله زوايا العالم الأربع ليرفّه عن نفسه بما أن الأورومانية محصنة ضد كل شىء – الموروث الثقافى الخاص والثقافة الغربية المقتبسة – ، فإن الإيرانى فقد شخصيته ، وصار موضوعًا بلا أصل حقيقى وأضاع بيته وكلامه ، ولم يعد يملك سوى الخوف ... الخوف من أن يكتشف فراغ الفقاعة التى يحملها بدل دماغه فى رأسه » ، هكذا يعيش أحدهم فى أورومانيته عن قناعة بمبدأ المحاكاة وليس لإيمانه بما يفعله . أعط الأورومانى نقوداً ، وسترى أن بيته الذى يشبه اليوم فيللا على البحر مزدانة بالنوافذ المصورة ومضاءة بنور الفلورين ، سيشبه غداً ملهى بأضواء متلألئة وكراسى بارات كثيرة ، وستجسّم جدرانه كلها بعد غد خلفية واحدة لمثلثات كثيرة الألوان » .

فـى واحـد من المواضع القليلة – التى يتـحـدث فـيـهـا عن الأدب الفـارسى الكلاسيكى – يقارن آل أحمد الإيرانيين بالغربان فى القصة الشهيرة من ملحمة الصوفى الطويلة لمولانا . « ترى الغربان حجلاً يختال فى مشيته فينشأ لديها انطباع حسن حول الأناقة الرزينة فى سير هذا الطائر ، فتبذل جهداً طويلاً ومضنياً وهى تتمرن على هذه المشية ، لكنها لا تتعلم أبداً مشى طائر الحجل وتنسى مشيتها الأصلية . » نحن منذ مائتى عام كالغربان التى تريد أن تكون حجالاً (إذا كنا نعرف حقًا مَن الحجل ومَن الغراب) » .

فى طبعة الأوروماانية الأولى – التى ظهرت عام ١٩٦٢ – ثم بقوة أكبر فى الطبعات اللاحقة وفى الكتب والمقالات الأخرى لسنوات الستينات ، أبرز آل أحمد جانباً من جوانب الحياة الإيرانية قال إنه لم يصب بالمرض ، هو الدين . إن المعجب السابق بكسروى ، الذى ترك النجف كالهارب عام ١٩٤٣ لأنه رأى فى حياته المقبلة فخًا يتخذ شكل بُردة ملاّ ، كان قد تفحص شيئًا فشيئًا شحنة الأفكار التى اكتسبها على مسار السنين ، فاستنتج أنه ليس بينها فكرة تعطى « الأصالة » وزنًا مماثلاً لوزنها فى الإسلام الشيعى . كما لا توجد بين الأفكار واحدة تمتلك قدرة المذهب الشيعى على تحريك الشعب . ومع أن آل أحمد لم يكن هو نفسه قادراً على تكريس نفسه للدين ، فقد اعترف أن الدين هو الشىء الوحيد فى إيران الذى يمكن للأغلبية الساحقة أن تقاتل من أجله بكامل قدراتها . لم يتخلص آل أحمد أبداً من عبء سنواته اللادينية . لقد كان رجلاً مستقيمًا يعرف أنه تدرب لفترة طويلة جداً على مشية الحجل ، وأن شعوره بالراحة من جديد فى مشية الغراب صار ضرباً من المحال . ومع أن إعجابه بالملالى كان يتزايد ، فإنه عبّر دومًا عن انزعاجه من « جمودهم » و« تطيرهم » ، وإن اعتبرهم – فى الوقت نفسه – مثقفين « أصاليين » لا يماثلهم فى أصالتهم وثقافتهم إلا عدد جدّ قليل من « متعلمى » طهران . وقد أراد أن يكون مثلهم ، وأن يفهم لماذا كان يحسّ فجأةً بالراحة حين يتحدث كمسلم شيعى .

رغم قطيعة آل أحمد مع أبيه وارتباطه الطويل بالماركسية ، حافظ الدين على مكانته الهامة فى عالم تصوراته ، ولعب دوراً أساسيًا بالنسبة لأشخاص قصصه القصيرة المبكرة . وكانت تجربة حياة الريف الإيرانى فى سنوات « سيره الذاتية »

تؤكد تجربة سنوات شبابه – التى اقتبس منها على الدوام قصصًا جديدة . ولئن كان الدين قد دُفع إلى الهامش بصورة وقتية فى « صالون » الحياة الإيرانية ، فإنه بقى مسيطرًا فى القاعات الخاصة بسلطته وسطوته القديمة ، وبخاصة لدى الإيرانيين الذين اهتمت الحومة بهم أقل من غيرهم .

يعيش – حاليًا – تسعون بالمائة من شعب هذه البلاد وفق معايير قيمية دينية . وهم يبحثون فى السماء عن السعادة التى لا يجدونها فى الحاضر ، كما يبحثون عنها بالقدر نفسه فى الدين والعالم الآخر ، وهم محقون فى ذلك . إنهم يشبون أحيانًا حتى العرق ، لكنهم يغسلون أفواههم بالماء ، ثم ينهضون للصلاة . كما يكفرون عن أخطائهم فى شهر رمضان ، بل إنهم يقدمون الأضاحى عند مقام داود – أحد أعقاب الأئمة – عندما يبذر رجلنا فى القرية سبع بذور ويحصد عشرة ، فإنه يصطحب لتوه نساءه وأبناءه ويذهب حاجًا إلى مشهد ، أو على الأقل إلى قُم . وإننا لننتظر جميعًا أمام الزمان . إننى أقول نحن ننتظر جميعًا ، وهذا قول محق ، لأن أية واحدة من حكوماتنا المهملة لم تحقق حتى الحد الأدنى من وعودها والتزاماتها ، ولأن ممارسات الاضطهاد والظلم والاختناق والتمييز تسيطر فى كل مكان ؛ لهذا السبب تحمل جميع المبانى الدينية ، من غرفة الشرب فى الممر (التى بنيت بأموال إحدى المؤسسات الدينية) والمسجد الصغير فى نهاية الزقاق إلى المقام أمام القرية ، سائر سمات الشك حيال الحكومة وتدابيرها . إنها تحمل جميع علامات انتظار المسيح الموعود وتضع آمالها فى عظمته ، هو صاحب الزمان ، الذى لانرجو سواه : فليعجّل الله كلى القدرة ظهوره ! .

ربما كان مثل هذا الشعور الإيمانى يثير دهشة رجل يتعاطى المسكرات ولم يؤد الصلوات الواجبة عليه إلا نادرًا . لكن آل أحمد لم يكن مشعوذًا . لقد عرف أنه لا يستطيع أن يؤمن إيمانًا حقًا ، لكنه عرف أيضًا أنه لا يوجد بالنسبة له شيء على وجه التقريب يستحق أن يؤمن به بحق . وكان يعى تمامًا أنه شخصيًا محل تجاذب بين الـ هناك والـ هنا ، تجاذب كان يقبله كمثقف وصاحب « مصداقية » . وقد صدم صراعه من أجل النزاهة أعداءه وجردهم من أسلحتهم فى آن معًا . فى إحدى

المقابلات ، سأله بعض طلبة الجامعة إن كان يؤمن بالتطور التدرجى أم بخلق العالم ، فأجاب : « إذا ما خيّرت بين هذين – الافتراض أو التخمين (حول التطور التدرجى) والتاريخ (تاريخ الخلق) – فإننى أختار التاريخ . لماذا ؟ لأنّ فيه شعراً ، ولأن التاريخ هو أساس الشعر . أنتم أنفسكم تعرفون هذا على أحسن وجه . فهل تقبلون التصور الذى يؤكد . أنكم من سبط آدم الذى خلقه الله من تراب ونفخ الروح فيه ، فوقف على قدميه واستوى » . (هنا قال بعض الحاضرين : هذا غير مقبول) .

كان آل أحمد يثق أيضًا أن المثقفين لم يصيبوا أى نجاح ، إذا ما نظرنا إلى الأمور بمنظار تاريخى ، إلا عندما تحالفوا مع رجال الدين : حدث هذا فى الانتفاضة ضد امتيازات التبغ ، وفى الثورة الدستورية ، وعند صعود رضا بهلوى ، وفى الكفاح الذى قاده مصدق من أجل تأميم النفط الإيرانى . بل إن آل أحمد دافع حتى عن رجل الشريعة المحافظ (سيقول معظم أتباع الدستور الإيرانى عنه : « الرجعى ») الشيخ فضل الله نورى ، الذى هاجم دون هوادة البرلمانية وأى شكل من أشكال تطبيق الأفكار الغربية . كتب آل أحمد قائلاً : إن فضل الله مات شهيداً لأنه حبذ حكومة تقوم على الشريعة الإسلامية المقدسة ، وأضيف هنا أيضًا لأنه مات من أجل الفكرة الشيعية عمومًا ، فى نظرى ، إن جثمان هذا الرجل العظيم كان أشبه وهو على المشنقة براية ترفرف على هذه البلاد . كى ترمز إلى تفوق الأوروماتية . فى ظل هذه الراية ، تغربنا عن أنفسنا كشعب ، فى الثياب ، فى بيوتنا ، وفى طعامنا وأدبنا ، فى منشوراتنا و – هذا أخطر شىء على الإطلاق – فى نظامنا التربوى . فنحن نحاكى التربية الغربية وطريقة التفكير الغربى ، وعندما نحل أية مشكلة ، فإننا نتوجه وفق ما تمليه علينا الطرائق الغربية .

بينما كان آل أحمد يمدّ إحدى يديه إلى القادة الدينيين باعتبارهم مثقفين مثله (وقال إنهم يأتون فى « ثقافتهم » بعد قبضة من الكتاب والمخترعين والمتعلمين الإيرانيين) ، فإنه كان يحول باليد الأخرى دون اقترابهم كثيراً منه . والحق ، أنه لم يكن ينتمى إلى أية جماعة ، يستوى فى ذلك الشيوعيون والاشتراكيون الديمقراطيون ورجال الدين . وقد قال فى كتاب الأوروماتية ، المحشو بامتداح الشيعة : « تستند

المؤسسة الدينية فى سائر هيئاتها وأعرافها على الخرافة . وهى تهرب إلى أزمنة غابرة وطقوس بالية ، وتؤقلم نفسها مع دور حارس المقبرة » . وفى كتاب آخر ، يقدم آل أحمد فى البداية شرحًا مفصلاً يؤكد أن تعليم المدرسة (هكذا فى النص الأصلى) هو أحد منابر الثقافة ، ثم يشرح لماذا يلزم مثقف ترعرع فى كنف أسرة أحد رجال الدين نفسه أحيانًا ، بالنمط الثقافى الأوروبى بالقدر نفسه من العناد الذى يدفع رجل الدين للكفاح من أجل دقائق ممارسته الدينية .

يشهد الأطفال - فى أسرة رجل الدين بالذات - تعصب وفجاجة وتحجر رجال الدين ، ويشهدون أحيانًا ضيق أفقهم ونفاقهم المختبئين وراء واجهة روحانية من الطراز الأول . أنا نفسى - مؤلف هذه الأسطر - صنّفتنى أسرتى الدينية « ملحدًا » ، لحظة أقلعت عن وضع رقاقة طين (من تراب كربلاء ، مكان استشهاد الحسين) تحت جبينى خلال الصلاة ، لاعتقادى أن صلاتى على رقاقة طين هو ضرب من عبادة « الأصنام » لكن والدى كان على ثقة من أن سلوكى كان بداية « الإلحاد » . صدقونى ، إذا كانت (تهمة) الإلحاد تجرى بهذه السهولة على الشفاه ، فإن أى إنسان من سبط آدم ، سبق له أن مرّ ذات مرة بتجربة كهذه ، يستطيع أن يعطى نفسه الحق فى السير بها إلى نتائجها الأخيرة .

وعى آل أحمد دومًا - كما يظهر من هذه الفقرة - أن الجذور النفسية لعدم ثقته فى الشيعية « الرسمية » تكمن فى قطيعته مع أبيه . حين تبدّد المذاق المرّ لهذه القطيعة ، استيقظ فيه بقوة متزايدة الأمل فى قدرته على استيعاب جوهره الدينى القوى الخاص داخل حياته ، ودفع أعداء الحكومة من دينيين ويساريين إلى العمل المشترك . حوالى عام ١٩٦٠ ، مرض والده جديًا وأصيب فى النهاية بالشلل ، فقام آل أحمد بزيارته فى قُمْ وتصالح معه . وفى عام ١٩٦٢ ، مات أبوه ، فأقام الخمينى صلاة الغائب فى قُمْ بحضور آل أحمد . بعد الصلاة ، زار الخمينى كى يشكره . وقد روى أن الخمينى قال له إنه قرأ كتاب الأورومانية وأعجب به (لا شك فى أنه غدًا كتابًا شعبيًا جدًا فى قُم بعد نشره مباشرة) . ومن المؤكد على كل حال أن انتفاضة آذار من عام ١٩٦٣ - التى كان الخمينى وجهها الأساسى - أثارت الحماسة فى نفس آل أحمد .

ويقال أيضًا إنه زار الخمينى فى طهران ، حيث كان آيه الله قيد الإقامة الجبرية قبل نفيه فى عام ١٩٦٤ ، وأنه قال له بينما كانا يتصافحان : إذا ما مددنا أيدينا إلى بعضنا ، فإننا سننتصر على الحكومة » . وقد اعتقد رواة هذه القصة أن لقاء الرجلين مهّد للتحالف بين جناح من المثقفين والقادة الدينيين .

حجّ آل أحمد عام ١٩٦٤ إلى مكة . ذلك كان فعلاً من أفعال أسلوبه اللاحق . كان فعل « التزام » و « انحياز » - ليس من قبيل المصادفة أنه قام بترجمات سريعة (لم تكن متقنة أو دقيقة دومًا) لعدد من مؤلفات كامو وسارتر - كما كان فعل إعلان حرب على المثقف الغربى الذى » رفع أنفه وعقد سترته وقال : رحلة حج (إلى مكة) ؟ هل الأماكن (التى يمكن زيارتها) قليلةٌ إلى هذا الحد ؟ » ذلك كان أيضًا عملاً من أعمال البر حيال أسرته . مات أخوه فى المدينة المنورة ، حيث كان ممثلاً لآية الله بروجردى ورئيسًا للطائفة الشيعية أخيرًا ، كان الحج فعلاً من أفعال البحث عن الذات . بعد أن اتضح له أن تجربته الثقافية الذاتية تمتح فى النهاية من مصدرين هما اللغة الفارسية والإسلام الشيعى ، كان قد غدا بحاجة لأن يتلمّس النصف الدينى من تجربته على أرضية صدى روحه ، وأن يتحسّس فى جوانيته ما كان صادق الرنين أو كاذبه .

فى الطائرة التى حملته إلى الحج ، لاحظ أن بعض أعضاء الطاقم كانوا لبنانيين بينهم العربى والأرمنى ، عندئذٍ سأل نفسه : ومن أنت ؟ أعرف أننى نطقت صباح اليوم فى قاعة الحجاج بمطار طهران بصلاتى ، فمن يعرف بعد كم من السنين حدث هذا ؟ إنها قطعًا المرة الأولى منذ أقلعت فى عامك الجامعى الأول عن الصلاة ... ولكن لكى أكون صادقًا ، أنا ما عدت أملك المزاج لذلك ، وأحسّ أن الأمر برمته فعل نفاق . وحتى إن لم يكن نفاقًا ، فإنه لا يرتبط بالإيمان بأى رابط ، فالمرء يريد ببساطة أن يكون جزءًا من الجمهور » .

هذه الرغبة - أن يكون جزءًا من الجمهور - تحولت بالنسبة له إلى العامل الأكثر أهمية فى رحلة الحج وإلى عنصر الإسلام الذى استطاع أخذه معه من الرحلة باعتباره عنصره الخاص الأكثر جوهرية . كان آل أحمد قد لاحظ تكوّن مجموعات مختلفة للحجيج ، حتى بين الإيرانيين . كما لا حظ أن أحد الملالى وأتباعه ، ممن يسكنون معه

فى البيت نفسه فى مكة ، تحولوا إلى مجموعة مغلقة . « لقد صعدوا إلى الأعلى وصرنا نسمع بصورة دائمة دعوتهم إلى الصلاة ورثائياتهم وبكائياتهم . أما نحن – الأقل تشدداً ، والذين ليست لدينا حاجة قوية مماثلة إلى الإخوان والملالى – فكنا فى الطابق الأوسط » . (بينما ازدحمت النساء فى الطابق السفلى) . إلا أن قوة الانعتاق المحايثة لهذه الرحلة – بوصفها « زمنًا مقررًا » دينيًا فى حياة المسلم أصبحت بدورها واضحةً جدًا لوعيه : ففى رحلة الحج يراد للمسلم أن يقابل ذاته فى المحصلة النهائية ، بعد أن ينعتق من صفات سائر المجموعات المختلفة .

وصل صباحًا – فى الرابعة وثلاثين دقيقة – إلى مكة . وبينما كان ينتظر شروق الشمس ، « أعدت قراءة كل ما كنت قد حفظته عن ظهر قلب من الشعر ... ، وتمعنت بحرص – قدر ما كنت أستطيع – فى نفسى حتى انبلاج الفجر أما ما رأيته ، فكان فقط « قليلاً من القش » جاء فى « الزمن المقرر » وليس « شخصًا » أتى فى « الموعد المتفق عليه » . أقول إن « الزمن » كان أبدية ، أى أنه كان محيطًا للزمن ، بينما كان معنى » الزمن المحدد » فى كل ثانية وفى كل مكان ، أن تنوجد وحدك فقط من ذاتك » .

هذا التوقع ، أن تغوص فى كتلة المؤمنين ، يتحقق أحيانًا ويخفق أحيانًا أخرى . عند الطواف حول الكعبة – المقام المقدس للإسلام والهدف الرئيسى لرحلة الحج – أحسّ آل أحمد بغتة بتلك التجربة المشتركة المنسجمة التى حنّ إليها حياته كلها : « كتفًا إلى كتف مع آخرين ، وبصفتك فرداً وعضواً فى الجماعة ، تخطو فى الاتجاه ذاته نحو هدف واحد . هنا يوجد هدف ونظام ، وأنت جزء من حزمة ضوء تدور حول مركز ، مرتبط بسواك غير منفك عنه ، بل إن الأمر الأكثر أهمية من هذا كله هو أنه ليس هناك من لقاءات . أنت تسير مع الآخرين كتفًا إلى كتف ، لكنك لا تبرز فى مواجهتهم . وترى نكران الذات فى حركات الأجسام البشرية السريعة فقط ، ولا تراه فيما تقوله » .

فى مقابل هذا ، رأى آل أحمد فى الطقس الثانى ، الذى يسعى الحجاج فيه أحيانًا ويعدون أحيانًا أخرى مرات متعددة بين الصفا والمروة ، نوع نكران الذات الذى

كان بالنسبة له الجانب الأكثر إثارة للرعب فى الدين : « الغمغمة المرتفعة .. نكران الذات ، فهل تستطيع وسط نكران كهذا للذات أن تحافظ على عقلك ؟ وأن تتصرف ككائن فرد ؟ هل سبق لك أن وجدت نفسك وسط كتلة مخوفة نفرٌ من شىء ما ؟ إن نكران الذات يجب أن يعتبر « تخويفًا » . وكائنًا ما كان هؤلاء الناس ، فإنهم لا يبدون لى كبشر يمكن للمرء أن يقصدهم طلبًا للعون » . بعد ذلك بساعات - عند تأدية صلاة الفجر - مرّ من جديد بتلك التجربة التى بدت له المعجزة الأعظم ، وهى إن السلوك المشترك لبشر يتقاسمون الاعتقاد بالإيمان ذاته ، كان يبدو مفعمًا بالمعنى بطريقة يستحيل أن يبلغها سلوك فرد واحد . « بدأ سجودى المتكرر ، وحين رفعت رأسى ، كان جميع الناس قد دخلوا المسجد - المحيط بالكعبة - من نهاية ممرات الأعمدة والسطوح إلى النهاية الأخرى . إنه التجمع البشرى الأكبر تحت السماء ، وقد أتوا كلهم إلى مكان واحد كى يطيعوا أمرًا واحدًا ، فى تجمع كهذا يجب أن يكون هناك بالتأكيد معنى » .

يبدو الكثير من تحليلات آل أحمد الاجتماعية والثقافية والدينية مألوفًا لنا . فهو - كرجل صاحب ضمير يقظ - لم يحاول إخفاء مصادره على الإطلاق ، كما أخبرنا أن اهتمامه الشديد ينصبّ على كيفية رؤية الغرب لنفسه ورؤيته للشرق . تلمّح المذكرات التى كتبها فى الحج تكرارًا إلى موضوع محبب فى الأدب الفارسى هو موضوع رحلة الحج ، وإن ذكر أيضًا حج مالكولم أكس ، والرحلة التى قام بها إلى الجزيرة العربية الكاتب الفرنسى بول نيزان ، الذى كان محط إعجاب سارتر الوافر . وأبرز تأثره بأستاذ فلسفة إيرانى اكتشف كلمة أوروماتية ، عندما شرح كيف أصبح أحد مفاهيم هايديجر كبير الأهمية بالنسبة لوضع إيران . كان آل أحمد يورد فى جميع مؤلفاته استشهادات تفصيلية دومًا حول النقد الذاتى الذى يمارسه الغرب على نفسه ، ومنها الكتاب الذى ترجمه خليل مالكى ، بطل آل أحمد الروحى ، عام ١٩٥٣ عن الهنغارية إلى الفارسية لمؤلفه تيبور منده Tibr Mende ؛ حيث اكتشف آل أحمد - بخلفيته الماركسية اللينينية المحدودة ولكن الأرثوذكسية - فى تقسيم منده للعالم إلى أمم صناعية وغير صناعية جذر تقسيمه هو له للعالم إلى سادةٍ للآلة وعبيدٍ لها .

ولئن كانت إلهامات آل أحمد مطبوعةً أيضًا بطابع مصادر غربية ، فإن نقده يرن في آذاننا رنينًا مألوفًا لأسباب أخرى . هو رنين روسي يرجع إلى قرابته في الفترة الأخيرة مع صوت سولجنتسين ، الذي قرّبه من أسماعنا عندما تحدث في الاحتفال بذكرى نهاية العام الدراسي رقم ثلاثمائة وسبعة وعشرين في جامعة هارفارد قائلاً :

« إن العمى المتواصل للفكر المتفوق مازال واثقًا من أن جميع الأديان الكبرى في كوكبنا يجب أن تتطور وتنضج وفق معيار النظام الغربي الراهن – النظام الأفضل في النظرية والأكثر جاذبية في الممارسة – وإن من المستحيل منع العوالم الأخرى منعًا دائمًا من تبني الديمقراطية التعددية الغربية ونمط الحياة الغربي (هذا المنع يمارسه قادة أشرار أو تمسبب به أزمات فظيعة ، أو بربرية هذه العوالم وعدم تفهمها) . بل إن بلدانًا بكاملها تقوَّمُ فقط بحسب التقدم الذي أحرزته في هذا المنحى في الواقع تنبع هذه الطريقة في النظر دون أي وجه حق من المقياس الغربي الذي تُقاسُ به سائر الأمور » .

ليس سولجنتسين سوى وريث لتيار القرن التاسع عشر السلافي الذي نسمع صوته في كثير من روايات ذلك الزمن . ثمة أيضًا تشابه طليق بين مسار حياة آل أحمد ونيقولاي غوغول ، الذي انتقل في نهاية أربعينات القرن الماضي من الوصف الساخر لطريقة حياة البيروقراطين الصغار إلى مزيج من النقد الاجتماعي والتمجيد الحار للكنيسة الروسية الأرثوذكسية ، التي قال عنها إنها « تشبه عذراءَ طهورًا حافظت على نفسها بطريقة فريدة – كأنما أرسلتها إلى الشعب الروسي السماء مباشرةً – » . وقد مثلت الكنيسة الأرثوذكسية لغوغول العنصر الأكثر عمقًا في النفس الروسية ، وموطن توازنها الحقيقي ، « أعتقد أن من الجنون الرغبة في إدخال أية تجديدات من خارج الكنيسة إلى روسيا ، دون الحصول على بركة الكنيسة . بل إن من البلاهة أن نسعى إلى حقن فكرنا بأفكار أوروبية ، إن لم تعمد هذه الأخيرة بنور المسيح » . كان لآل أحمد كناطق باسم الشعب البسيط أسلاف روس أيضًا . يقول تورجنيف (المعادي للنزعة السلافية) في رواية دخان لو كنت رسامًا لرسمت الصورة التالية : رجل متعلم يقف أمام فلاح . إنه ينحني أمامه بخشوع ويقول له اشفني ، يا أبي الفلاح ، فأنا أعاني من مرض يدمرني . « ينحني الفلاح بدوره أمام المتعلم بضراعة ويقول له : علمني ، يا أبي ومعلمي ، فإن جهلي يدمرني » .

ربما كان آل أحمد لا يعرف أن له أسلافًا روسًا . صحيح أنه ترجم عام ١٩٤٨ « مقامر » دوستويفسكى من الفرنسية إلى الفارسية ، لكنه لم يكن شديد الاهتمام (لسوء حظه) بعلاقة دوستويفسكى شديدة التعقيد بالمعتقد السلافى أو بالدين بوجه الإجمال . بعد عام ١٩٤٨ ، كان الأدب الأجنبى الوحيد الذى كرّس جهده له من بين الآداب الأجنبية هو الأدب الفرنسى ، وعلى كل حال ، فإن آل أحمد كان أصيلاً ، فقد انطبع كل شىء قام به بطابع ظروفه الإيرانية وبطبيعته الخاصة ، التى برزت فى أسلوبه وحيويته .

وعلى العكس من مدير المدرسة ، الذى وجد معجبين فى كل مكان تقريبًا ، ارتطم كتاب الأورومانية بنقد عنيف . رغم تناقضات الكتاب (يعلن المؤلف فى بدايته أن انتصار الآلة أمر « لا مهرب منه » ، لكنه ينقض هذا القول فى مقاطع تالية) . لكن رغم تخيلات آل أحمد التاريخية الفجة (يرى الكاتب بداية الأورومانية فى الهرب من « الأم الهند ») فقد أصاب عصبًا حساسًا : إذ كان لدى كل مثقف إيرانى ما يقوله حول الموضوع . حدث هذا ، لأن الكاتب وقف كرجل نزيه وراء ما قام به ، ولأن الكتاب خاطب بصراحة التغيرات التى كان الإيرانيون قد شرعوا يحسّون بها فى محيطهم المباشر ، ومنها حيرة اليسار وضياع ثقته بنفسه بعد سقوط حكومة مصدق . كان اليسار الإيرانى يقدم نفسه للمراقب الخارجى فى صورة حيَّة جدًا ، عند نهاية الخمسينات وبداية الستينات . إذ كان الطلبة الإيرانيون فى أوروبا وأميركا يؤيدونه بقوة تفوق كثيراً تأييدهم لأى توجه إيديولوجى آخر ، كما كان يخضع حتى فى أميركا لمراقبة دائمة من الساڤاك ، ومن وكالة المخابرات المركزية الأميركية (CIA) . لكن اليسار كان يخسر فى إيران ذاتها ، مع أنه كان ما يزال قوة هامة احتلت شيئًا فشيئًا موقعًا مركزيًا حافظت عليه من ١٩٤٣ إلى ١٩٥٣ . بيد أن أى انقسام كان يحدث فى المعسكر الشيوعى – وقد بدأت الانقسامات مع ولادة الماوية – كان يتكرر فى اليسار الإيرانى بعشرة أضعاف قوته فى الخارج ، فاليسار كان يتصف بميل إلى نقاء عصبوى يذكر بميل مماثل لدى الجماعات الشيعية الأولى ، التى عاشت انفسامات لا نهاية لها . ولعل نفور آل أحمد من هذه العصبوية بالذات هو الذى أخرجه من السياسة فى نهاية الأمر .

كان آل أحمد واحداً أيضاً من أوائل الإيرانيين الذين شخَّصوا ضعفاً أشد فى اليسار الإيرانى ، تبدَّى فى غربته عن الجماهير . لاشك إن سيطرة اليسار على حلقات نقاش المثقفين فى طهران كانت أمراً حسناً . ولكن ما إن وصلت الأمور إلى الحسم ، وشكل آية الله كاشلنى وبهبهانى جبهة ضد مصدق ، حتى أفلح رجال الدين فى جعل الجماهير تساندهم . عام ١٩٦٣ كرر الملالى هذا كله مرةً أخرى بوضوحٍ أشدّ ، حين دعا الخمينى ملالى آخرين إلى أول هبة شعبية كبرى منذ ١٩٥٣ ضد الحكومة . صحيح أن اليسار مارس النقد الذاتى لأنه لم ينجح فى تعبئة الجماهير بالطريقة ذاتها ، لكن المشكلة بقيت دون حل .

ذابت قاعدة القوة الحقيقية لليسار فى حقول النفط والمصانع بالتدريج ، وحدث هذا جزئيًا بسبب القمع الذى مارسته الحكومة ، وجزئيًا لأن عمال النفط والصناعة حققوا إنجازات كان اليسار يقول إن تحقيقها لن يتم إلا على يد حكومة يسارية ، منها كفالة أماكن العمل ، وارتفاع متزايد بهذا القدر أو ذاك للدخل الفعلى ضمن قانون المشاركة فى الأرباح ، الذى صدر عام ١٩٦٣ ، فضمن لعمال المصانع الكبيرة دخلاً إضافيًا سنويًا يعادل أجر شهر على الأقل ، فى حين جنَّدت وزارة العمل نفسها بفاعلية لضمان أماكن العمل . غير أن البلبلة الأيديولوجية الكبرى التى حدثت فى صفوف اليسار تلازمت وصدور قانون الإصلاح الزراعى عام ١٩٦٢ ، السنة التى كان فيها ٦٥ ٪ من الأرض فى يد ١ ٪ من الشعب . بدأ الإصلاح الزراعى بصورة جدية بعد « اضطرابات » عام ١٩٦٣ مباشرة ، وعندما علم الشاه – الذى لم يكن واثقًا فى البداية بأية درجة من الإلحاح يطالب الفلاحون بتنفيذه – عمل على تطبيقه بالفعل .

فى طبعة الأورومانية الأولى ، الصادرة عام ١٩٦٢ ، كان آل أحمد يستطيع أن يتحدث محقًا عن التسعين بالمائة من الإيرانيين الذين يعيشون فى القرى المنسية ، وفى أكواخ الفلاحين وزرائب مربى الماشية . لكن عندما صدرت الطبعة اللاحقة (ومؤلفاته الأخرى فى نهاية الستينات) كانت المناطق الريفية قد أقلعت عن المعاملة كطفل بالتبنى . ومع ذلك ، فقد هاجم – شأن مثقفين كثيرين – الإصلاح الزراعى . لا بد من الاعتراف أنه كان لهجمات آل أحمد ما يبررها ، فقد سمح الإصلاح الزراعى

لشخص واحد بامتلاك قرية بكاملها ، ودمر فى بعض الأماكن نظام العمل المشترك بين الفلاحين ، الذى كان قد أثبت نجاعته منذ زمن طويل (هنا كانت توجد بالفعل تعاونيات أرض وعمل ارتكزت على الأعراف المحلية) ، بينما خلف فى أماكن أخرى طبقة من « الكولاك » ، الفلاحين الكبار ، الذين كانوا يستطيعون استغلال الفلاحين الصغار بطرائق أشد حقارة من الطرائق التى كان يتبعها الملاكون الكبار السابقون . إلا أن الهجمات على الإصلاح الزراعى دلّت ، فى الوقت نفسه ، على وجود محاولة يائسة لتوزيع الخطايا : فقد نادى اليسار أكثر من عشرين عامًا بالإصلاح الزراعى ، لكن الحكومة هى التى حولت النداء إلى فعل ، وإن جاء مفعمًا بالنواقص .

مارس آل أحمد نقدًا عنيفًا لبرنامج الحكومة فى الإصلاح الزراعى ، إلا أنه اختار أهداف هجومه بعناية فائقة إجمالاً ، فانصبّ نقده على نتائجه الثقافية والأخلاقية . قال آل أحمد إن الإصلاح الزراعى نشر (مع مشاريع الحكومة الموازية للريف كمشروع التعليم للجميع) الأوروبمانية فى تلك المناطق من الحياة الإيرانية ، التى كانت ما تزال سليمة إلى حد ما . وقد أنتج نهمًا نحو رموز الأوروبمانية الغالية الثمن والعديمة القيمة مثل الكتابة بأضواء النيون على واجهات المساجد ، والنقص فى الآلات الزراعية ، وشراء أجهزة الراديو / المسجلات وما شابهها . عدا ذلك ، فإن العملاق الثقافى المدعى والتافه ، الذى ربطته الكتب المدرسية والإذاعة الرسمية بهذه التغيرات ، بذر بذور الشقاق فى القرى بين الأجيال وداخل كل جيل . كما نشب بين الفلاحين الكبار والعمال الزراعيين صراع أملاه الطمع والحسد ، دمّر روح العمل المشترك والتعاون فى الحياة القروية ، وانشدّ الفلاحون إلى اقتصاد السوق بالحاجات المزيفة التى خلقها ، فأضاعوا تقاليدهم الروحية وحسّهم السابق حيال الأخذ والعطاء - وبقوا فى الريف ليخوضوا صراعاتهم إلى نهاياتها الأخيرة ، أو فروا إلى المدن يحدوهم أمل بائس فى العثور على الفردوس المادى الذى قد يلبى حاجاتهم الجديدة .

هذه الصورة كان مبالغًا بها جدًا من جوانب كثيرة ، ومثلت انعكاسًا لتوق آل أحمد الرومانسى إلى استعادة براءة إيران التى ضاعت قبل « السقوط » . إلا أنه كان فيها - مع ذلك - ذرة صغيرة من الحقيقة ، وطبيعى أن توجَدَ ذرةٌ صغيرةٌ من الحقيقة

فى كل وصف للعالم الثالث . ولكن عندما كان مثقفو إيران يقرءون رأس مال الأورومانية ويعيدون قراءته ، حيث يقول آل أحمد : انظروا إلى أية مقبرة تحولت أراضى أمتنا الزراعية » – فإنهم كانوا يشعرون أن كلماته ترسم معالم طريق المستقبل .

لم تكن معاناة الفلاحين من هذه الهموم واضحةً بأية حال ، والحق ، أن تركيز نقد آل أحمد اليسارى على الجانب الثقافى والأخلاقى من الإصلاح الزراعى هو إقرار غير مباشر بأن الفلاح قبل الديناميكية التى كان قد انخرط فيها ، وإن الأحزاب السياسية – بما فيها أحزاب اليسار – لن تستطيع أن تستخدمه كمجرد أداة بعد الآن . وفى روايته الأخيرة – التى صدرت عام ١٩٦٧ ، بعنوان لعنة الأرض – يمتدح آل أحمد بطله الإيجابى ، الذى يهاجر من المدينة إلى القرية ويناضل للحفاظ على قيم الحياة الريفية . صحيح أن البطل يقوم ببعض الأشياء الحسنة فى القرية ، إلا أنه يغادرها فى النهاية مثلما جاء إليها – على شاحنة – معترفًا أنه لا يملك علاجًا عامًا شافيًا لمشكلات الحياة فى الريف .

خاطبت نظرية آل أحمد عن الأورومانية فى طور مبكر جداً وبطريقة عظيمة الأثر ، وشديدة الاختلاف عن كل ما سبقها مشاعر قُيِّض لها أن تتصاعد بعد موته إلى حمى أصابت وعى الإيرانيين . وللمفارقة ، فإن واحداً من هذه المشاعر اقترون بزيادة رفاه الإيرانيين بفعل النفط . قال آل أحمد : حتى اكتشاف النفط ، كانت إيران بلداً مستقلاً . ومع تصاعد أسعار النفط ، أملت القوى الغربية عليها نوعية المنتجات التى يجب شراؤها ، وفرضت عليها اتفاقات تجارية بينها شراء مخزونات سلاح هائلة لا لزوم لها ، وجعلتها مكبًّا تفرغ فيه فوائض الزراعة الغربية ، وبينها منتجات – أسماها آل أحمد ساخراً « حليب دجاج » – عندما عقدت الحكومة فى النصف الثانى من السبعينات اتفاقات لشراء غواصات ذرية أميركية تضمن قوتها فى المحيط الهندى ، وكانت فنادق طهران تعجُّ برجال الأعمال الغربيين ، الذين كانوا يغضبون تقريبًا حين كان الإيرانيون « الأثرياء بوقاحة » لا يشترون شيئًا ، وعندما كانت سفن الشحن تجوب الخليج الفارسى حاملةً الزبدة الدانماركية ولحم الغنم الأوسترالى والقمح الأميركى ، لأن سفن أعالى البحار الإيرانية محتجزة – كان الغضب يمسك بتلابيب

الإيرانيين ، الذين يرون كيف يتم فعلاً بالطريقة التى كان آل أحمد قد وصفها أى من خلال اتفاقات تجارية مفروضة . على كل حال ، كانت التجارة مفروضةً أقل بكثير ، وكانت – على الأقل فى حالة تجارة المواد الغذائية – ضروريةً لبقاء إيران أكثر بكثير مما اعترف به آل أحمد . إلا أن شيئا مخالفًا للعقل وغير خاضع للرقابة كان لصيقًا بها فعاود الإيرانيين – لأول مرة بعد احتكار التبغ – شعور صريح بأنهم ليسوا سادة ثرواتهم الخاصة .

رأى آل أحمد أيضًا الدلائل الأولى لعبادة وطنية جديدة للملَكية ورفَضَها . امتلكت الملكية جذورًا عميقة وحقيقية فى التقاليد الإيرانية ، وليس سرًا أن الملحمة الإيرانية الوطنية (الشاهنامه) سميت كتب الملوك احتقر آل أحمد أمورًا وأشياء كانت مجرد استمرار لعبادة الملوك التقليدية التى وأصلها البهلوى « بجواهر التاج المودعة فى مصرف البلد ... وبكل ما من شأنه أن يبهج النظر بشكل عام ، قدم الرجل الصغير مشهدًا ، فظن أنه صار عظيمًا ! لكن العنصر الجديد كان مع ذلك عبادة الماضى الإيرانى وخاصةً منه الملكية الإيرانية قبل الإسلام .

كان الإيرانيون يشعرون أنهم يعرفون ملوكهم وأبطالهم من العصر القديم بدقة ، كما يعرفون ملوكهم وأبطالهم فى القرون الأربعة عشرة من التاريخ الإسلامى . لكن هؤلاء الملوك والأبطال القدماء كانوا يتحدرون من كتاب الملوك للفردوسى بأسلوبيته وشاعريته اللتين لا مثيل لهما . إنهم لم يكونوا الفرس القدماء لكسينوفون وهيرودوت ، ولم يكونوا أيضًا ملوك الفرس كما جاءوا فى كتب أشعيا وعزرا . حاول القوميون الفتيان – الملتفون حول رضا شاه – استخدام الكتب المدرسية والنشرات الجماهيرية لتدريس الشعب الإيرانى هذا التاريخ حديث الاكتشاف ، وركزوا بإلحاح خاص على أولئك السادة الإيرانيين القدماء الذين أسماهم الإغريق فرسًا ، وضمت إمبراطوريتهم العظيمة والقسم الأكبر من غرب آسيا ، وكذلك المناطق المجاورة من آسيا الوسطى والهند ، وكانت عنصر تهديد خطير للإغريق طوال فترة قيامها ، أى مذ نشأت على يد قورش فى القرن السادس قبل الميلاد إلى أن انحلت على يد المغامر الباهر نصف الإغريقى (وصديق الفرس) الإسكندر الكبير فى القرن الرابع قبل الميلاد .

أطلقت أسر إيرانية تنتمى إلى الفئات العليا والمتوسطة – بتأثير الدور الذى لعبته إيران فى التاريخ ما قبل الإسلامى – أسماء إيرانية منذ عام ١٩٣٠ على أبناء ها

كقورش وقمبيز ، أسماء اعتبرها المسلمون الإيرانيون قبل ترجمة الكتب الأوروبية الحديثة فى القرن التاسع عشر أجنبية ، فلم تعن لهم أى شىء . وعندما كبر قوارشة الثلاثينات وأعطوا أبناء هم بدورهم أسماء إيرانية قديمة ، بدا وكأن الطقس التاريخانى حديث التطعيم التطعيم قد ضرب جذوره فى الواقع . كان تاريخ إيران ما قبل الإسلامى - كما ورد فى الملحمة الوطنية - وهى مزيج من الأسطورة وتاريخ الإمبراطورية الحقيقى والتاريخ المحلى الحقيقى المترجم إلى تاريخ إمبراطورى - يتداخل تداخلاً وثيقًا مع تاريخ الإيرانيين كما جاء لدى الكلاسيكيين الإغريق ، وفى الإنجيل ، والألواح الطينية لبلاد ما بين النهرين وأوراق البردى المصرية . هاتان قراء تان أكملتا كلتاهما القومية الإيرانية الجديدة التى ظهرت فى القرن العشرين . على كل حال ، فإن الإيرانيين كانوا - بحسب أخبار القدماء - واحداً من أعظم شعوب العالم القديم ، قبل ظهور الإسلام بألف عام .

انطلق جيل القوارشة الثانى - الذى تقلد مناصب إدارية تحت حكم ثانى شاه بهلوى - من الاعتقاد بأن تداخل هاتين الصورتين التاريخيين غدا حقيقةً ناجزةً سيتبناها إيرانيو آل أحمد المنسيون ، ما إن تنقل كتب الدولة المدرسية هذه الرسالة إلى غالبية أطفال إيران ، الذين ولدوا بعد الحرب . بيد أن القوارشة الشبان لم يكونوا على حق إلاّ بشكل جزئى . لم يكن جيل القوارشة الثالث أكبر بشكل ملحوظ من جيلهم الثانى ، فرغم التعليم العام ، كان ما يزال هناك بعد عدد كبير جداً من المحمدين والحسينيين والفواطم .

ثمةَ شىءٌ ما لم يقيض له النجاح . وكالعادة ، كان آل أحمد أحد أوائل من شعروا بتغير المزاج الشعبى ، ومن عبروا عنه . وقد سخر فى كتاب الأوروماني - الصادر عام ١٩٦٢ - من الحكومة بسبب « هوسها بتمجيد تاريخنا القديم ... هوس غرضه المنفخة أمام الأجانب ، وهو هوسٌ دفعها لمزايدات مزهوة وغبية بقورش وداريوس ، وللركون بافتخار إلى مجد رستم » . هذا التبدل فى مزاج المثقفين رجع فى جزء منه إلى الانزعاج من استغلال التاريخ القديم استغلالاً صريحًا لصالح النظام . وبقدر ما أوغل النظام فى ارتداء لبوس التاريخ المركب حديثًا ، بقدر ما غدت إيران القديمة عديمة

المعنى بالنسبة للمثقفين الإيرانيين . إلى هذا ، فإن الأرضية التاريخية التى كان النظام والمثقفون ما يزالون يتقاسمون الوقوف عليها ، أعطت تفسيرًا مختلفًا لديهما . ففى كتاب الملوك - كما تجنبت الكتب المدرسية أن ترويه - وردت إشارات قليلة بصورة مشبوهة إلى قتل الملك ، وهو الحدث الذى كان الكتاب الأصلى من القرن الحادى عشر يقدم عنه أمثلة لافتة . بينما كان بعض مثقفى المعارضة يريدون نقيض هذا تمامًا : فالأمثلة القليلة كانت بالنسبة لهم الموضوع الأساسى لمجمل الملحمة القومية .

انخرط مئات آلاف الإيرانيين المتحدرين من فئات شعبية تقليدية - عقب الحرب العالمية الثانية - فى حياة الشعب بطريقة لم يعرفها أسلافهم . لقد وجدوا أنفسهم مدعوين من خلال راديو الترانزيستور والتعليم العام للانضمام إلى الإجماع المزعوم حول التاريخ الإيرانى المشترك ، فأحسّ كل المحمديين والحسينيين والفواطم - المتحدرين من أسر دينية تقليدية - أنهم مكرهون على الردّ واتخاذ موقف . ذلك كان أمرًا لا سابقة له فى هذا العالم الثنائى الطابع ، الموزع بين النزعة الإيرانية والإسلام . لقد رأى هؤلاء فى أنفسهم مسلمين وورثةً لإيران ما قبل الإسلامية ، كما صورها كتاب الملوك . وعرفوا أن أولئك السادة القدماء الكفار ، الذين أسموا أنفسهم « ملوك الملوك » ، كانوا لا يملكون أى سبب للاعتداد بأنفسهم من منظورات دينية - ألم يقل النبى (ص) فى حديث معروف : « أخنع الأسماء عند الله رجلٌ تسمّى بملك الأملاك » (*) . لقد أخلص هؤلاء منذ مئات السنين ، خارج الإطار الدينى ، لموروثهم الثقافى ما قبل الإسلامى ، وأخلصوا - ضمن الإطار الدينى - لوجودهم كمسلمين . بالتطابق مع هذا تزين سادة إيران الإسلاميون بالإشارات التقليدية للمنصب الملكى - التاج ، المظلات الملكية ... الخ - عندما كانوا يستقبلون النبلاء فى البلاط ، لكنهم أكدوا فى الإطار الدينى على دورهم كحماة للإسلام وكسادة يحمون رجال الدين ... الخ . أما الآن ، فتطلب الحكومة حتى من أبسط الإيرانيين أن يروا أنفسهم ورثةً لقورش ، وفى سادتهم ورثةً لمملكته .

(*) أثرٌ نبوى ورد فى البخارى ومسلم والترمذى وأبو داود وأحمد .

كان ثمة سؤال أرعن بكل معنى الكلمة فى أساس هذه المعضلة . ذلك أن « كتاب الملوك » كان يحكي بصدق عن عدد كبير من الملوك الإيرانيين من الفترة بين غزو الإسكندر الأكبر فى القرن الرابع قبل الميلاد والفتح العربى فى القرن السابع بعده إلا أن الرواية حول ملك واحد من فترة ما قبل الإسكندر (هو داريوس الثالث) كانت تتفق - كما أوردتها الملحمة القومية - مع تدوينات النقوش والنصوص الإغريقية القديمة لذلك العصر ، بينما كان سواه من الملوك « الملحميين » لهذه السلالات المبكرة إما أبطالاً ثقافيين ، أو موروثات زرادشتية ، أو ملوكًا إقليميين قدماء ، نقل تاريخهم لا حقًا إلى البلاط الشاهنشاهى .

رأى الملوك المسلمون فى العصر الإيرانى الوسيط بحق فى برسيبوليس وبسارجاده ، تلك الكواليس الفخمة التى بناها قورش وأخلافه كصور ذاتية لهم قصوراً وأماكن عبادة لملوك إيران القدماء . وقد قصدوا بدروهم هذه الأماكن وتركوا وراء هم نقوشًا تدل على توقيرهم لأسلافهنم الذين حكموا قبل الإسلام . ألا أن برسيبوليس كانت معروفةً عند إيرانيى العصر الوسيط بـ « تخت جمشيد » (كان جمشيد ملكًا أسطوريًا أسس آلاف المدن وجعل رأس السنة الإيرانية عيدًا) . إن السؤال حول الملك الأجدر بالتمجيد : جمشيد أم شاه إسماعيل ؟ هو سؤال مشروع تمامًا فى الوسط الثقافى الإيرانى ، لكنه سؤال مستبعد . طوال مئات السنين كان السؤال المعكوس : من هو نموذج البطل الحقيقى ، رستم أم الحسين ؟ قريبًا من الطرح لكن تُمَّ تجنبه بحرص . فكيف إذا ما تعلق الأمر بقورش والحسين .

لئن كان نقد آل أحمد لتمجيد ماض عاطفى ما عاد قابلاً للتحقق يصل إلى جماهير إيران العريضة ، فإن ادعاءه بأن الغرب فقد لسبب وجيه ثقته بذاته ، كان لا يفهم حقًا - بالمقابل - إلا من المثقفين ، ومع ذلك وجد هذا الادعاء صدىً ما ضعيفًا لدى سائر أقسام المجتمع الإيرانى . « لنفترض ، قال آل أحمد ، أننا سنصير غداً كسويسرا » . حتى إذا كان هذا ممكنًا (آل أحمد كان واثقًا أنه غير ممكن) ، من يرغب عندئذ أن يكون كالغرب ؟ ألم يحسْ المثقفون الغربيون قبل جميع الناس بالخجل من الكولونيالية ، التى لم تكن سوى شطط طبيعى لنزعة الغرب إلى المغامرة ؟ ألا يهيم

كل متعلم وقارىء غربى بالموسيقى الأفريقية والروحانية الشرقية – وهو ما يثبت على الأقل « قرفه من بيئته ، وطريقة حياته وفنه ؟ » .

إن (الاغتراب) آل حول فقد الغرب لذاته تقارير دامت طوال حياته . وهو يبدو واعيًا لحقيقة أنه كان يلعب بالنار . عندما يجد رجل يريد مهاجمة الغرب عدداً من أفضل أسلحته فى ترسانة الغرب نفسه ، ألا يكون عندئذٍ ممسوسًا بالغرب ؟ أوروماني مصاب بالعمى يفتقر إلى معايير قيمية خاصة ومتطورة ؟ إن ناقداً متشدداً قد يسقط تحت غواية تكرار شكوى تورجنييف فى قصة « دخان » : « إنه لأمر غير سيء أن نستطيع احتقار الغرب احتقاراً حقيقيًا ، لكن هذا لن يكون سوى كذب وغش . فنحن نشتمه ونلعنه ذلك نعلق بعض الأهمية على رأيه وحده ، مع أنه بالأساس رأى مغفلى باريس » .

كان آل أحمد يعى تمام الوعى مشكلته . وقد عَدَّ بين علامات الأوروماني أنه يجد لدى المشتشرقين الغربيين المصادر المقبولة الوحيدة لفهمه الخاص لذاته . لقد وضع الأوروماني نفسه كموضوع للبحث تحت مجهر المستشرق ، وهو يثق الثقة كلها فى ما يراه هذا ، ولايثق بما يشعر به نفسه ويراه ويعيشه . وهذا هو الشكل الأكثر إثارةً للقرف فى الأورومانية . إن نزاهة آل أحمد حالت دون تهربه من مواجهة هذه المعضلة . صحيح أنه امتدح السلامة الثقافية لشيخ اسمه فضل الله نورى عارض أتباع الدستور الغربيين ، لكنه لم يكن على استعداد لمشاركته القول : « إن معيارنا الفطرى لقبول أورفض أى شىء هو الشرع المقدس كما يفهمه الإسلام الشيعى » . لم يؤمن آل أحمد أن الحل على هذا القدر من البساطة . إلى هذا ، فإن موقعه كان قد تحدد وانتهى الأمر ، فمثقفو إيران كانوا يعون مقولة – وإن كان وعى الإيرانيين الآخرين أقل وضوحًا – أن الغرب أضاع ثقته بذاته ، لقد كان أمرًا أن ينذر المرء نفسه لغرب يرى الشرق من خلال رواية كيم لكيبلينغ ، وأمراً آخر مختلفًا كل الاختلاف أن يراه من خلال رواية سيدهارتا لهرمان هيسيه .

ربما يمكن القول أن آل أحمد مارس أكثر أشكال نقده دقة فى مجال الحياة الذى عرّفته به تجربته الخاصة وخبره بفضل الالتزام الذى صاحب حياته كلها : ألا وهو

الجانب الاجتماعى للنظام التعليمى . هنا تغدو لغته أقل تأنقًا ، وأمثلته أقل تسلية بالمقارنة مع نقده للمجالات القريبة من الجانب التعليمى / الثقافى . بمنطلقه الانطباعى ، المعزز بإحصاءات مبعثرة تحمل مقولات تفتقر إلى القوة أحيانًا ، بدا آل أحمد للإيرانيين عالم اجتماع تربويا من الوزن الخفيف . إلا أن آل أحمد كان يعرف حق المعرفة مجالاً من الحياة الإيرانية ، أنجب النظام التعليمى فيه طوابير طويلة لا مبرر لها من خريجى المدارس العليا ، تحول جيل منهم - بعد صدور الأوروماتية - إلى جماهير غاضبة من خريجى المدارس العليا ، الذين لم يعد بمقدورهم الانتظار حتى فى الطوابير .

ليس لدينا (فى نظامنا التعليمى) أية خطة مسبقة ، أو أية تأملات حول المواقع التى تحتاج إلى مدارس وتلك التى لا تحتاج إليها . إن الكمية ما تزال القصد الأكثر أهمية لحكماء وزارة التربية . فما عساه يكون الهدف الأصلى لهذه الوزارة ؟ كما سبق لى أن قلت : الهدف هو نفخ الأوروماتية أو إيصال تصورات لا قيمة لها إلى أناس يصلحون ممسكين مستقبلين بمواقع رفيعة ... لدينا مدارس تقنية ومدارس تجارية وغيرها أيضًا . فما فائدة هذا التنوع وما مبرر وجود كل هذه المدارس وبم تهتم ، أو على أية أعمال يمكن أن يحصل خريجوها بعد عشرة أعوام ؟ - هذا كله ليس محدداً فى أى مكان .

فى ظل رضا شاه ، كان جميع خريجى المدارس العليا يستطيعون الحصول على منصب حكومى أوعلى مكان لبدء الدراسة فى معهد المعلمين أو فى جامعة طهران ، إن هم رغبوا فى ذلك . وقد تراجع عدد دارسى الشريعة فى المدرسة وبلغ بعد موت آية الله حائرى فى عام ١٩٣٧ / ١٣٤١ طالبًا فقط ، وهو عدد قليل ، بالمقارنة مع ٥٥٣٢ طالبًا فى عام ١٩٢٩ / ١٩٣٠ الأكاديمى (علمًا بأنه كانت لدى الحكومة والهيئات الدينية - عند نهاية حكومة رضا شاه - أسباب تدفعها على الأرجح إلى تقليل العدد الحقيقى لدارسى الشريعة) . ومعما يكن من أمر ، فقد انضم أطفال كثيرون آباؤهم ملالى بارزون إلى النخبة الإدارية التى نشأت بفضل التربية الجديدة ، بمباركة آبائهم على الأغلب ، لأن الوضع النفسى والفرص الاقتصادية لطلبة العلم الدينى الموروث لم تكن وردية بأى حال ، خاصة إذا كانوا من ضعاف الطموح و/ أو غير مستقلين ماليًا .

تمكنت الحكومة ، فى الفترة التالية مباشرةً للحرب العالمية الثانية من زيادة عدد الجامعات (وعدد المقاعد الدراسية بالتالى) مواكبةً بذلك انتشار التعليم المدرسى . وتم تأسيس خمس جامعات إقليمية جديدة بين ١٩٤٧ و ١٩٥٥ . بينما كان التطور الاقتصادى يسير إما فى قفزات اندفاعية أو يصاب من حين لآخر بركود تام . فلم يكن ممكنًا استيعاب الأكاديميين الإيرانيين الجدد ، المتخرجين خارج البلاد وداخلها فى بيروقراطية الدولة أو الاقتصاد الحر .

ومع أن عددًا متزايدًا على الدوام من الإيرانيين تلقى تعليمًا ابتدائيًا وثانويًا ، فإنه لم تؤسس بين عامى ١٩٥٥ و ١٩٧٥ سوى جامعتين حقيقتين فقط ، وفى طهران بالذات – فى بداية هذه الفترة – كان الاقتصاد الحر يتطور تطورًا معتدلاً ، ثم تحسنت وتيرة تطوره إلى أن بلغ فى النهاية درجة ممتازة من النمو . وانتمى الإيرانى – فى بعض الأعوام – إلى واحدة من دول العالم القليلة الغنية بالسكان ، التى كانت تحقق نسبة نمو فعلى أعلى من تلك التى حققتها اليابان . بنموٍّ كهذا ، خلقت أماكن عمل جديدة وتمَّ استيعاب خريجى الجامعات فيها . بيد أن النسبة المئوية لمقاعد الدراسة المخصصة لخريجى المدارس العليا تناقصت بمرور الوقت . فلم يجد عام ١٩٦١ / ١٩٦٢ سوى ٣٦,٣ ٪ من مجموع ١٥٩٤٢ تلميذًا نجحوا فى امتحان البكالوريا الختامى ، مكانًا للدراسة فى الجامعات الإيرانية . ثم تقلصت هذه النسبة إلى ١٤ ٪ عام ١٩٧٥ / ١٩٧٦ . فأعلنت الحكومة عام ١٩٧٥ عن إنشاء قرابة دزينة من الجامعات ، لكن السيف كان قد سبق العذل . ففى ١٩٧٨ / ١٩٧٩ – وهو عام الثورة – حصل ١٢,١ ٪ فقط من مجموع ٢٣٥٠٠٠ خريج من المدارس الثانوية على مقعد دراسى ، لأن المدارس الثانوية كانت تتكاثر بسرعة أكبر بكثير من سرعة تكاثر الجامعات .

ما جاء ت تقديرات الحكومة المفوَّتة نتيجة الغباء . فمع رفاهية الشعب الذى كان يتعاظم ، تمكنت أسر إيرانية متزايدة العدد من إرسال أبنائها للدراسة فى الخارج ، بينما كانت الحكومة تتمنى من جانبها أن يدرس قسم معين من الإيرانيين خارج البلاد . وقد اعتبر آل أحمد هؤلاء أناسًا اغتربوا أكثر من غيرهم عن ثقافتهم الخاصة :

« إننا نؤهل اخصائيين فى أميركا (وربما فى ألمانيا أيضًا) هم قوم من البرابرة ، تدفعهم الريح إلى داخل البلاد ، وكذلك تكنسهم إلى خارجها من جديد يؤهل المرء فى أوروبا أيضًا مثل هؤلاء الاخصائيين (أعنى بأوروبا – ألمانيا وانجلترا) ، فيخرج منهم عارفون مزعومون يعلمون كل شيء . أرادت الحكومة أيضًا تعليم عدد أكبر من التقنيين المؤهلين تأهيلاً عمليًا عوض قطعان الكتّاب الذين كانوا يؤلفون الكتب المدرسية وكتب الامتحانات ؛ فارتفع عدد مؤسسات التعليم العليا كالمدارس التقنية والمتخصصة فى وظائف الخدمة الاجتماعية ، التى لم تكن تمنح ألقابًا أكاديمية . بعد عام ١٩٥٦ / ١٩٥٧ كان أكثر من ٩٩ ٪ من خريجى المدارس العليا الذين حصلوا على مقعد دراسى فى إيران ، قد زاروا جامعةً ما . وفى عام ١٩٧٦ / ١٩٧٧ زارت أقلية وحسب تبلغ ٤٤,١ ٪ الجامعة ، بينما وجب على باقى الخريجين أن يدرسوا فى مؤسسات تعليم مستمر . لكنه ظهر عندئذ أن إيرانيين كثيرين ممن انتسبوا إلى هذا الجيل المتأخر ، لم ينجحوا فى التغلب على الحكم الثقافى المسبق الذى كان عيسى صادق قد اكتشفه فى نفسه فى مقهى الخدمة الذاتية فى البيت الدولى لجامعة كولومبيا ، وتغلب عليه . كان كثيرون جداً يعتقدون أن هدف دراستهم هو الارتقاء فوق كتلة العمالة اليدوية . يفسر هذا لماذا اعتقد عدد كبير من آل ٥٥,٥ ٪ الذين زاروا مدارس تعليم وظيفى وتقنى مستمر ، أنهم خُدعوا .

كان هؤلاء على حق بطريقة ما : ففى إيران كان اللقب – سواء تم الحصول عليه فى الخارج أم فى الداخل – هو الذى يعطى المرء اعتباره . إن ٤٥,٦ ٪ من ٤٤٧٨ شخصًا نشرت أسماؤهم فى دليل الشخصيات الإيرانية عام ١٩٧٦ كانوا حائزين على الأقل على درجة أكاديمية من الخارج ، بينهم ٣٠,٧ ٪ حصلوا على لقب دكتور . لم يكن الأمر دومًا على هذه الشاكلة ، فأساتذة الجامعات كانوا – بطبيعة الحال – من الحائزين على لقب دكتور ، من كلية الطب أو الفلسفة فى العادة . لكن « دكتور » مصدق سمِّى هكذا لأن لقب الدكتوراه السويسرى الذى حصل عليه كان وسامًا غير عادى منح لرجل سياسة . وحين اختير فى انتخابات الجمعية الوطنية الرابعة عشرة فى عام ١٩٤٣ / ١٩٤٤ تسعة رجال يحملون لقب دكتور (فى الطب وغيره) من بين مائتى شخص ضمتهم هذه الهيئة ، كان هذا الرقم قياسيًا . أما عشية الثورة ، فكانت

مؤسسات الحكومة الإيرانية مليئةً حتى الثمالة بالدكاترة . وبينما كان عدد دكاترة الجمعية الوطنية قبل الثورة واحداً وثلاثين ، وكان ثلاثة عشر وزيراً من مجموع واحد وأربعين وزيراً ضمتهم آخر حكومة ألفها هويدا عام ١٩٧٥ من حملة لقب الدكتوراه ، امتلك عام ١٩٧٧ واحد وأربعون من أصل مائة وثمانية من مدراء الوزارات لقب دكتور في الفلسفة أو الطب ، وكان ٢٢٪ من ٥١٨ شخصاً من أصحاب الأمر والنهى فى المراتب الأعلى للتراتبية البيروقراطية يملكون لقب دكتور ، فى العام نفسه .

أحدث نظام التعليم الإيرانى نتائج هائلة لدى الشعب العادى : فالغالبية العظمى من الإيرانيين الذين ولدوا فى نهاية الخمسينات أو فى الستينات كانت تستطيع القراءة والكتابة . كما أن النظام كان مفيداً بالنسبة لأولئك الذين بلغوا مراكز على القمة ، فقد حصلوا بفضل ألقابهم على فرص ما كانوا ليحصلوا عليها كمجرد إيرانيين أذكياء دون شهادة عليا . وبالمقابل ، بدا النظام التعليمى - بالنسبة لإيرانيين كثر يقعون فى مكان ما بين القاعدة والقمة - وكأنه لعبة حظ أو فخ يستحيل الاعتراض على حكمه القطعى . عندما كانت جامعة طهران تنشر نتائج الامتحانات والقبول فى المراكز الجامعية من خلال إعلان ، وكان آلاف الطلبة يتدافعون فى زحمة الجامعة نحوالإعلانات ، ليكتشفوا أنهم لم يحصلوا على مكان ، فيتساءلون عندئذ عما عساه يكون معنى كل هذا التعليم - بينما كان آلاف آخرون يعودون إلى بيوتهم حاملين ألقاب دكتوراه من جامعات أميركية مجهولة ، فيتلقون مراكز إدارية لا يربطها رابط مع المعرفة (المحدودة قطعاً) التى عادوا بها من الغرب . كان هؤلاء يسألون أنفسهم بدورهم بين فينة وأخرى عن الهدف الذى من أجله ذهبوا طوال سنوات كثيرة إلى محاضراتهم . إلا أن شيئاً واحداً كان واضحاً بالنسبة لهؤلاء « الأخصائيين العائدين مع الريح » هو أن الحكومة « المنزعجة من الغرب » كرست طقوسيةً طويلة ومعقدة ، فإن حالف أحدهم الحظ و« مرره أهله ، أو مررته الحكومة ، دراسياً » ، كان أجره عملاً مكتبياً ومنحة تستمر مدى الحياة وراتباً تقاعدياً محترماً - يحصل عليه بعد ثلاثين عاماً - .

أتيحت عام ١٩٦٥ لآل أحمد - المعلم السابق والموظف لسنواتٍ كثيرةٍ فى وزارة التربية - فرصة العودة من جديد إلى المدرسة . فقد تلقى دعوةً من جامعة أميركية

كبيرة اختارته – كما حدث قبل خمسة وثلاثين عامًا لعيسى صادق – ، بوصفه ممثلاً رياديًا للجيل الأحدث فى الحياة الثقافية الإيرانية ، للمشاركة فى الدورة الصيفية الدولية فى هارفرد التى يديرها هنرى كيسنجر – الذى قُيِّضَ له أن يصبح بعد فترة قصيرة واحدًا من « الدكاترة » النادرين فى الحكومة الأميركية .

اختار كيسنجر أشخاصًا ملائمين لمقاصد الدورة ، حيث أريد أن تلتقى شخصيات ذات اهتمامات فكرية ، تنشط فى الحياة السياسية والثقافية ، وتتحدر من جيل الثلاثينات والأربعينات ، وقد تتولى أدوارًا قياديةً فى بلدانها . كان آل أحمد فى ذروة إمكاناته ، وينتمى دون شك إلى الشريحة الفكرية القيادية . وكان رجلاً جذابًا ، تبرز خصلة الشعر الأشيب المرتدة من جبينه إلى الخلف تشابُهَهُ مع فوكنر – الكاتب الذى يحمل له إعجابًا كبيرا – كان آل أحمد يدير مرةً فى الأسبوع على الأقل حلقة نقاش فى مقهى فيروز ، الذى كان ذات يوم فى قلب طهران المتأنقة ، ويقع اليوم فى شارع أعمال يضج بالحياة يضم خليطًا من المحلات التجارية – مخبز روسى ، محل كبير للأدوات المكتبية ، دكانا للعب الأطفال ، ومكتبة . يقع المقهى فى بناية قرميدية من طراز كان موضةً فى إيران ما بين الحربين ، تميز بوجود بلاطات زرقاء معشقة مع أحجار الآجر . بعد المداخل ، كان على المرء أن يصعد ثلاث أو أربع درجات نحو قاعة ذات حجم لا يتوقع أحد أن يكون بهذا الاتساع ، حيث كان رجل مسن وقصير القامة يرتدى بدلة سوداء وبابيون ، يقود الزائرين من خلال الأعمدة إلى واحدة من الطاولات المربعة . بين آذار وتشرين الثانى (مارس – نوفمبر) ، كان الزائر يستطيع الجلوس على الطاولات الخشبية فى الفناء الخلفى المفتوح ، قرب الأشجار دائمة الخضرة والنباتات المتسلقة على الجدران . كان السيد قصير القامة ذو البابيون يترك آل أحمد وحلقته يجلسون ساعات طويلة على فنجان من القهوة ، فقد كان يعرف أنه المثقف الأكثر شهرةً فى جيله .

بدأ آل أحمد النحيل ورخو الحركة وذو الطول المتوسط – من مكانه فى مقهى فيروز – وكأنه رجل فارع القامة – بقدر ما كان المرء يستطيع التعرف عليه أصلاً عبر غيمة الدخان المنبعثة من سيجارته المشتعلة أبدًا . على الرغم من أنه كان يحلو لآل

أحمد أن يكون معلمًا روحيًا (غورو) ، معلمًا محل خلاف إلى ذلك ، فإنه كان يضيق ذرعًا بمحاربيه الفضوليين ، الذين لا يشاركونه التزامه الخاص . أما القادمون الجدد فكان يشعرهم بفظاظته كاملةً ، ويعاملهم بفجاجة ورفض إلى أن ينجحوا فى خطب وده ، فينقلب عندئذ إلى صديق يعتمد عليه . ذلك أن سلوكه – الواخز فى البداية – كان تصرفًا يصدر عن إنسان فائق الحساسية . كان آل أحمد مثابرًا فى عداواته أيضًا . من أصدقائه اليساريين السابقين ، كان إحسان طبرى ، الذى ذهب إلى أوروبا الشرقية وقاد شيوعى المهجر الإيرانيين الموالين لموسكو ، ويرويز خانلارى ، الذى انضم إلى النظام وغدا وزيرًا للثقافة ، محل انتقاداته ، وإننا لنجد فى قصصه كاركاتورات ساخطة عنهما – أن تكون صديقًا لآل أحمد كان معناه أن تستمع إليه يتحدث حديثًا متدفقًا فيه من نفسه بالأسلوب الموجز ذاته الذى كان يكتب به أيضًا ، متنقلاً بين كافة أصعدة اللهجات الطهرانية المحكية ، ملمحًا بلا انقطاع إلى موضوعه وطامحًا بصورة جدية لإيجاد رأى خاص به حول كل موضوع من موضوعات الحديث ، وللحفاظ على استقلاليته .

شكَّ آل أحمد منذ البداية فى أن منظمى دورة هارفرد الدراسية يريدون شراء استقلاليته واستقلالية غيره من المثقفين . فقد كان جليًا أن ال CIA وافقت على الدعوة وسربت بعض المال لها ، من خلال أقنيتها . غير أن الأمر لم يكن يقلقه ، ذلك أن زوجته كانت قبل بضعة أعوام ضيفًا على الدورة وقد أعطته انطباعًا إيجابيًا حول جدية حواراتها الفكرية . لقد كان ثمة شيء أساسى بالنسبة له هو اللقاء مع مثقفين من بلدان أخرى شعر أنه كان مقطوع الصلة بهم (تلقى عام ١٩٦٤ دعوةً إلى الدورة الصيفية ، لكن الحكومة الإيرانية اعتبرته حالة إشكالية . كان آنذاك يستدعى إلى الساڤاك مرةً فى الشهر – ورفضت إعطاءه جواز سفر) . أخيرًا ، أسعده أيضًا أنه سيستطيع الذهاب مرةً أخرى إلى المدرسة .

حين وصل مع مشاركين آخرين على ظهر الكوين مارى إلى نيويورك ، جاء ت سيارة باص لأخذهم . لم ير من نيويورك ، التى كانت قد تركت انطباعًا هائلاً قبل

سنوات كثيرة على عيسى صادق - سوى مطبات شارع أمستردام و « بخار » أنابيب مياه المجارى . وعندما وصل هارفرد ، اقتيد هو والمشاركون إلى قاعة نوم حيث عرض عليهم برنامج الدورة ، فشعر بالفرح لأنه كان برنامجًا دراسيًا حقيقيًا يتضمن محاضرات وعملاً جماعيًا يوميًا . طبيعى أنه كانت هناك أيضًا رحلات نظمت إلى مصانع ومتاحف ومدارس وإلى مهرجان الموسيقى فى تانغلوود ، كما كانت هناك أيضًا دعوات لزيارة أسر أميركية مختلفة ، حيث كان عليه أن يلعب أيضًا البيسبول لمرة واحدة . إلا أن هذا لم يثر اهتمامًا خاصًا لدى آل أحمد (بعكس عيسى صادق ، الذى قدم وصفًا تفصيليًا وطويلاً لمسار الإنتاج الأفقى بعد زيادة قام بها لمصانع فورد فى ميتشيغان) ، الذى جاء لكى يتحدث إلى مثقفين .

بهذا المعنى ، أنجز هنرى كيسنجر عملاً جيداً . فقد سمع آل أحمد محاضرة لروبرت كول حول مشكلة الاثنيات من منظار نفسى ، ومحاضرةً لدافيد ريسمان حول موضوع « الرفاهية ، لماذا ؟ » ، كما ألقى هو نفسه محاضرته وزار الدورات فى مكتبة لا مونت ، حيث كانت المجموعة تتناقش حول أعمال « كلاسيكية » أميركية من ضمنها « العراة والموتى » ، شارك آل أحمد أيضًا فى مناقشة داخل قاعة ميموريال ، وهى « بناء كبير ، يقع موقعًا حسنًا فى النفس ، ويشبه الكنيسة » . وسمع نورمان مايلر ، مؤلف هذا العمل الكلاسيكى ، وهو رجل « مربوع القامة ، مكتنز ، شعره متداخل كسوق القمح » لكنّ أفضل شىء جرى له كان مقابلة رالف أليسون ، الذى اعتبر كتابه : « الرجل الخفىّ » ضربًا من بيانٍ من أجل السود . كان آل أحمد يعتقد أن أليسون يمتلك نظرةً إلى المسألة العرقية أعمق من نظرة غيره من المؤلفين ، لأنه كان يرى السود الأميركيين فى إطار ضغائنه . وقد خيل له أنه يمكن مقارنة سلوك أليسون بسلوك كامو حيال الجزائر . وقد أخبرنا أنه قال لأليسون بعناد مألوف (كان يعلم أن أليسون يحب موسيقى الجاز) : « أعتقد أن مشكلة الأمير كان السود نشأت من منفذى الهروب اللذين اختاراهم لأنفسهم وهما : المسيحية والجاز » .

إن مثقفين من جيل عيسى صادق ما كان سيخطر ببالهم السفر إلى أوروبا أو أميركا كي يبينوا للمضطهدين فى الغرب العوامل الثقافية التى تقود إلى الاضطهاد . لكن آل أحمد كان مهتما بالديناميكية الثقافية للاضطهاد ولم يكن يسعى لمعرفة مفتاح نجاح الغرب . وكان يريد تبادل خبرات تحررية ولا يود العودة إلى وطنه بنماذج غربية للتنظيم والإنتاج . ولحيرة الإيرانيين – الذين قابلهم فى كامبريدج – أعلن آل أحمد أنه اكتشف فى شارع هارفرد مشربا للعمال ، حيث أجرى أحاديث «هامة» مع أميركيين من «الطبقة العاملة» (رغم انجليزيته التى ظلت شديدة التعثر) . اصطدمت أفكار آل أحمد فى أميركا بمقاومة أقوى من مثيلتها فى إيران (حيث صنفه عدد من الإيرانيين باعتباره كاتبا عديم الأهمية). حين تحدث إلى المشاركين عن الأورومانية ، أفزعه الجو الذى ترتب على ذلك إلى درجة أنه قيد أطروحته وقال إن اختفاء الثقافات القومية لايسبب له أى قلق ، إذ ستحل محلها جميعا ثقافة مشتركة هى خليط من كل ثقافات العالم . لكن هذا المخرج أيضا لم يجلب له تأييد جميع مستمعيه ، رغم أنه كان يستمتع استمتاعا واضحا بالنقاش الذى أطلقه ، والذى لم يمارس – رغم ذلك – أى تأثير خاص عليه ، سيما وأنه لم يشعر بوجود أى مسوغ يمكن أن يدفعه إلى تقديم تنازلات من أى نوع كان «لثقافة عالمية» .

اصطدم آل أحمد بالمعارضة الطلابى الإيرانية أيضا . فقد قصد بعد نهاية الدورة تجمع طلبة إيرانيين فى شيكاغو ، حيث قيل له إن الوقت قد حان لقيام المعارضة ضد الشاه بانتقال فورى إلى العلنية داخل إيران . رد آل أحمد قائلا : إن الطلبة لايعرفون عم يتحدثون ، وأنه توجد ثمة أزمنة للكفاح العلنى وأخرى (كالأوقات الراهنة) على المرء أن يتخفى ويناور بخبث فيها . من جديد ، لم يستطع أى جانب إقناع الجانب الآخر ، رغم أن آل أحمد شعر بالفرح لأنه ارتطم بمجموعة معارضة حية وصاخبة ، وإن انطلقت من مسبقات غير واقعية . وللحق ، فإن الرحلة كلها أفرحته ، دون أن تكون قد غيرته بصورة ملحوظة . كان آل أحمد قد زار الاتحاد السوفياتى ، الذى كان يرى فيه قوة كولونيالية تضطهد ملايين المسلمين، وهاهو يزود الآن القطب الآخر لـ «أورومانية» ، حيث صار بوسعه القول – انطلاقا من خبرته المباشرة – إن ما شاهده فيهما تطابق تقريبا مع توقعاته .

كان آل أحمد على حق فى اعتقاده بأن سنوات الستينات المنصرمة ليست الوقت المناسب لخوض نضال علنى ضد النظام ، فالإصلاح الزراعى واستثمار مداخيل النفط فى سائر فروع الحياة الاقتصادية أتاحا للشاه شعبية واسعة لأول مرة ، رغم أن ذلك أدى – كما قال آل أحمد بحق – إلى تدمير عادات كثيرة للعمل التعاونى والمشترك ، وإلى إفقار ماكان بالإمكان تصوره فى مجالات مختلفة . فى هذه الفترة من الستينات ، أراد أن يقدم للشعب – من خلال حياته وشعره – نموذجا قدوة لم يستطع أحد شراءه . ذلك كان أفضل مايستطيع أن يقدمه لمعارضة تتخبط ، كما كان أمرا يفرض على الآخرين احترامه . بيد أن آل أحمد لم يكن واثقا من المآل الذى ستبلغه الأشياء ، فرغم جميع أنشطته ككاتب مقالات وأديب وزعيم لحلقة ثقافية نافذة ، رأى أصدقاؤه فيه رجلا لا حل عنده لمشاكل إيران ، ويتملكه ، فضلا عن ذلك الحزن . ألم يقل بطل إحدى رواياته من هذه الفترة : «أنا بالأساس ضد الحكومة ، فالحكومة تجد نفسها مجبرة دوما على استخدام العنف كالمصادرة ، والإعدام ، والاعتقال ، والنفى واللاإنسانية . لذلك تحلم الإنسانية منذ أكثر من ألفى عام بحكومة فلاسفة ، مع أنه سيكون من الصعب على الفلاسفة إصدار حكم قضائى ، فكيف بممارسة الحكم . والحق ، أن الحكومة سقطت منذ الأزمنة الأولى بين يدى أناس يفتقرون إلى الأفكار ، فكان الممسكون بأعنة السلطة بلطجيين يدعمون أية مغامرة توصلهم إلى أهدافهم الخاصة» .

كانت ثمة أسباب كثيرة لحزن آل أحمد . فقد حزن لأنه لم ينجب أطفالا . فى مقالة متأخرة حول سيرته الذاتية يلقى الذنب فى ذلك – على العكس تماما من مألوفه – على زوجته . وكان حزينا بسبب إرث ثقافى بدا أنه محكوم بموت لامهرب منه ، وعجز من جهة أخرى عن تعريفه بطريقة ترضى الجميع . وكان حزينا لأنه تحسس – بقدرته الخارقة على الاستشعار إن هو قورن بغيره من الإيرانيين – الآمال المخفقة لجيل المثقفين الذى انتمى إليه ، ولأنه هو نفسه كان قد أقلع أيضا عن امتلاك أية آمال . كان شعره قد ابيض تماما ، وفى آب (أغسطس) من عام ١٩٦٩ توفى الاشتراكى الديمقراطى خليل مالكى ، أبوه الروحى ، الذى لم تتحقق أمنيته الأخيرة فى أن يدفن

إلى جانب مصدق. وفى ٨ أيلول (سبتمبر) من العام نفسه مات آل أحمد وهو فى السادسة والأربعين من العمر بنوبة قلبية ، فدفن إلى جانب مالكى .

ولو عاش آل أحمد فترة أطول ، لرأى الآلاف من أبنائه الروحيين . انقسم الإرث الفكرى لابن سينا بعد موته إلى اتجاهين ، أما إرث آل أحمد الفكرى - الأقل وحدة ومنهجية من إرث ابن سينا - فقد انقسم إلى مئات الأجزاء مثلتها مئات المجموعات التى كافحت مجتمعة ضد الأوروما نية ، وإن لم تجمعها ، خارج الموقف من الأوروما نية ، مسائل كثيرة. بين هذه المجموعات ، كان هناك يسار ليبرالى ، ويسار ليبرالى إسلامى ، ويسار إسلامى معاد للمؤسسات الليبرالية ، وأخيرا حركة إسلامية احتقرت الليبرالية واليساريين - هذه المجموعات كلها اعتبرت آل أحمد أحد أسلافها ومؤيديها المبكرين ، وكانت جميعها على حق بمعنى ما .

آلت بعض هذه العلائق إلى آل أحمد ، بطريقة مفعمة بالغرابة ، نتيجة لأصله ، فقد جاد جده من مدينة طالقان ، حيث كان لعائلته منذ أمد طويل علاقة مع أسرة ملا آخر (كانت على قرابة بعيدة بهم) وهو محمود طالقانى - آية الله الذى كان له معجبون كثر فى سجن قصر - كان والد الطالقانى ملا انتقل إلى طهران ، حيث تحالف مع عالم الشريعة مدرس ، النائب فى البرلمان ، مؤيد مصدق ، ومعارض تعديل الدستور الذى مهد لقيام ملكية البهلوى . كان رضا بهلوى قد جعل حياة الأب صعبة ، إلا أنه كان متأثرا بنزاهته إلى درجة أنه سمح بجنازة عامة للطالقانى فى الثلاثينيات ، عندما كانت المسيرات الدينية محظورة .

درس الابن - آية الله محمود طالقانى - فى قُم المواد التعليمية الموروثة لكنه عزم فى وقت مبكر على تقريب الإسلام روحيا إلى الجماهير ، وعلى إثبات أن رسالة الإسلام ستخرجها من بلاياها . هكذا أسس عام ١٩٤١ - وهو مايزال فى الثلاثين من العمر - مركزا كان يلقى فيه محاضرات عامة ، والتقى فيه مع آل أحمد الذى كان يعرفه منذ زمن الفتوة ، وظل على علاقة معه منذ نهاية الأربعينات ، ثم عززت أحداث أوائل الخمسينات صداقة الرجلين . وبعد أن تخلى آية الله كاشانى عن مصدق ، كان طالقانى - الذى لم يكن يحتل مركزا رفيعا فى التراتبية الدينية الشيعية - هو على الأرجح أعلى ملا فى طهران يمنح مساندته له لمصدق .

في أعقاب انقلاب عام ١٩٥٣ - الذى أعاد الشاه إلى الحكم - حاول طالقانى اجتذاب المثقفين إليه وحظى بتأييد أستاذ الهندسة الميكانيكية فى جامعة طهران البروفسور مهدى بازركان ، الذى كان ورعا وصادقا طوال حياته ، والذى كان قد سبب الحرج لزملائه فى باريس ، فى بداية سنوات الثلاثينات ، بسبب تقيده الدقيق جدا بالصلاة فى أوقاتها المحددة ، بغض النظر عن الظروف . كان بازركان عونا لايقدر بثمن لمصدق ، فأرسله باعتباره أستاذا فى الهندسة إلى مصفاة عبادان ، ليراقب انتقال حقوق الإشراف عليها من أيدى البريطانيين إلى أيدى الإيرانيين . لكن بازركان كان - من جهة أخرى - شديد التدين فى نظر مصدق ، فلم يسند إليه منصب وزير التربية ، خشية أن يمارس تأثيرا غير ملائم على كتب وخطط التعليم . فى طهران ، كان بازركان يحضر كل أسبوع مع مجموعة من المثقفين إلى مسجد طالقانى ، كى يستمعوا إلى خطبته . ويقال إن آل أحمد شارك مرات عدة فى هذه المجموعة . ومن المؤكد - بالمقابل - أنه أقام اتصالا مع بازركان فى الخمسينات ، فاستمرت علاقته به إلى نهاية حياته .

كانت علاقة طالقانى بمعلمى المدرسة فى قم إشكالية وصعبة ، لأنه لم يكن يعزو قيمة كبرى لتعليم المدرسة الذى كان هو نفسه قد تلقاه ، ولاعتقاده أنه يمكن فهم مقولات الإسلام من خلال دراسة مباشرة للقرآن ولخطب على . ومن جانبهم ، كان أساتذة الحوزة لايشاركونه هذا الرأى . وتبنى طالقانى فى كتاباته أطروحة الملالى الموالين للدستور ، التى رأت أن المذهب الشيعى يحبذ الديمقراطية - وهى أطروحة ماعاد يؤيدها منذ سنوات أى فقيه بارز . قال طالقانى فى كتاباته : إن الاشتراكية والدين منسجمان ، فليس من خطط الله تقسيم الإنسانية إلى مستغلين ومستغلين . هذه الأقوال ذكرت بقوة بالخطب الخطيرة التى كان يلقيها أصدقاء مصدق اليساريون ، والتى دفعت فى النهاية القادة الدينيين فى قم إلى تأييد آية الله كاشانى ، حين انسحب من جبهة مصدق الوطنية .

غير أن القادة الدينيين لم يكونوا على استعداد للتخلى عن طالقانى . فقد كان واحدا ممن تلقوا تربية مدرسية كاملة ، ولم يكن ملا حلبيا ، كما كان قد دخل السجن

مرات عديدة ودخله فيما بعد مرات أيضا . فكانوا يحترمون شجاعته واستعداده لتحمل الألم ، فى زمن كان يضطرهم هم أنفسهم لممارسة تحفظ جلى حيال قضايا السياسة . فى العادة ، كان رجال الدين لايعرضون أنفسهم لأية أخطار على ملأ من الناس ،ما لم يكونوا هم أنفسهم ، ومالم تكن مبادئهم ، عرضة لخطر جدى . بيد أن الشئ الأكثر أهمية كمن فى أن عددا كبيرا من الأنصار التف حول طالقانى ، بينهم أنصار فى بازار طهران شعروا بالسعادة لوجود ملا يتأمل العالم بتمعن أكثرمن قادة قم الدينيين . كان أنصار طالقانى بين أساتذة الجامعات من أمثال بازركان يتركون انطباعا أشد تأثيرا من الانطباع الذى يثيره تجار البازار . والحق أنه كان قد انصرم وقت طويل منذ تحدث أحد الملالى إلى جمهور من هذا الطراز . بيد أن الأمر الأكثر إثارة للدهشة كان مع ذلك تحدر أنصار طالقانى من صفوف الطلبة الماركسيين ، الذين كان قد التقى بهم فى السجون ، ممن كانوا قد خضعوا أيضا لنفوذ آل أحمد الفكرى . وإذا كان طالقانى قد انتقد الطريق الذى سار فيه المجتمع الإيرانى ، فإنه كان يستعين فى ذلك بلغة آل أحمد – وكذلك كان يفعل حتى القادة الدينيون الأشد تقليدية فى قم أثناء خطبهم ، مثلما كان كل ناقد اجتماعى مجبرا فى ذلك الزمن على الاستعانة بآل أحمد .

كان طالقانى ودودا ومنفتحا . وكانت رسالته حول إسلام ملتزم اجتماعيا وفعال سياسيا شيئا جديدا ، ترك أثرا طيبا لدى السياسيين الإيرانيين الشبان ، الذين التقى بهم فى السجن (وقد قاده جنوحه نحو النشاط السياسى إلى إقامة علاقة وثيقة فى سنواته الأولى مع مجموعات يمينية هم «فدائيان إسلام» ، الذين قتلوا كسروى بالرصاص) . هذه الرسالة حول إسلام يمكن لغير المختص فهمه فكريا لقيت قبولا حسنا ، فالشبان اليساريون كانوا فخورين بتعليمهم «الحديث» واعتبروا أنفسهم أذكياء بدرجة تمكنهم من قراءة الدين دون إجهاد أنفسهم طوال عشرة أعوام كالثيران فى دراسة المخطط التعليمى للحوزة . هؤلاء المعجبون الفتيان أطلقوا على طالقانى لقب «الأب طالقانى» . لقد اختار آل أحمد لنفسه اشتراكيا ديمقراطيا كأب روحى ، لكن اليساريين الشبان من الجيل الذى تأثر بآل أحمد اختاروا لأنفسهم أحد الملالى .

بقى الطالقانى وأنصاره مجهولين من جانب معظم الإيرانيين ، حتى مطلع السبعينات . ثم بدأ يرتسم فى وضوح كامل ماكان آل أحمد يراه ينبلج بصورة غامضة . فى هذه الأثناء ، اعتقدت الحكومة أنها وجدت عروة وثقى لايمكن فصمها بين السياسة الاقتصادية والإيديولوجية القومية ، فضربت عرض الحائط بذكريات ١٩٥٣ و ١٩٦٣ ورفضت أن تفرض على نفسها أية قيود أو تحفظات . أما رد الفعل على هذا الموقف الرسمى ، فعبر عن نفسه فى تشكيل جبهة مقاومة جديدة . وبما أن الصراع دار فى البداية على الصعيد الثقافى ، فإن لغة آل أحمد وجدت لدى النقاد الثقافيين رواجا واسعا جدا .

قرر الشاه عام ١٩٧١ إقامة الاحتفالات . لقد أجرى رجل ما حسابات تبين منها أنه مضى ألفان وخمسمائة عام على تأسيس الإمبراطورية الإيرانية الأولى على يد قورش (وهو أمر لم يكن أكيدا على الإطلاق) ، فأمر الشاه بإقامة احتفالات فى برسيبوليس على شرف «الذكرى الألفين وخمسمائة للملكية الإيرانية» ، هدفها تأكيد العمق التاريخى لإيديولوجية الدولة وإبراز أدوار ملوك - شاهات إيران القديمة ، بناة برسيبوليس وبسارجاده المجاورة لها ، وتعريف العالم بأهمية إنجازات إيران الأحدث ، والإيرانيين بالاحترام الوافر الذى يكنه العالم الخارجى لإيديولوجية دولتهم . وبالمناسبة ، يبدو أن الشاه كان مقتنعا تماما بما كان يفعله . فقد أعطى نفسه لقبا جديدا فى الستينات هو أريامهر « شمس الآريين » ، بعد أن بين النقش الكبير الذى كتبه الملك الإيرانى القديم داريوس (وتم حل ألغازه لأول مرة فى العصر الحديث على يد أثرى إنجليزى فى القرن التاسع عشر) أن هذا اعتبر نفسه آريا . وبغض النظر عما عناه داريوس بتلك الكلمة ، فإن تشويهها اللاحق على يد النازيين لم ينفر محمد رضا بهلوى منها أو يردعه عن استخدامها .

كانت احتفالات الشاه فى برسيبوليس ناجحة إلى حد ما . فقد جاء قيصر اليابان وهايلاسيلاسى ، وملوك بلجيكا والدانيمارك واليونان والأردن وليسوتو ومراكش ونيبال والنرويج ، وممثلون عن حوالى دزينتين من الجمهوريات ، بينهم نائب الرئيس الأميركى السابق سبيرو أغنيو ، ونيقولاى بودغورنى من الاتحاد السوفياتى ، وممثل سام

عن الصين الشيوعية (سحب هذا الحضور البساط من تحت أرجل نقاد الشاه الماويين فى طهران) . وقد وجد الضيوف فى غرف فنادقهم آلات حلاقة من جيرلان ، ومياه فوارة لوجع الرأس مستوردة من محلات فوشون فى باريس وغير ذلك من متطلبات الفخفخة . وقد استحضرت بالطائرات من فرنسا خمس وعشرون ألف زجاجة نبيذ وجميع المأكولات (عدا الكافيار) . ولأن فرنسا لم ترسل بومبيدو نفسه إلى الاحتفالات وتوترت العلاقات الإيرانية/ الفرنسية لسنوات ! وربما لم تكن الاحتفالات «العرض الأعظم الذى سبق للعالم أن شهده» . كما أعلن الشاه ، إلا أنها كانت حدثا استعراضيا تميز ببذخه وبضيوفه السامين، قدم على المسرح وفق المخطط الموضوع له ، بهذا القدر أوذاك . وخلال الطقس – الذى شكل حدثاً الحدث للاحتفالات – وقف الشاه أمام قبر قورش وقال : نم هانئاً ، قورش ، فنحن صاحون . ماأن نطق الشاه بهذا القول ، حتى انطلقت مباشرة عاصفة صحراوية قال مستشرق أميركى متملق (وكان مستشرق كثيرون قد قدموا إلى الاحتفالات) إن تلك الإشارة جعلت شعر مؤخرة رأسه ينتصب كالجبال .

تركت الاحتفالات انطباعًا طيبًا لدى بعض الإيرانين أيضًا . فى تلك الأوقات ، انتشرت نكتة حول مستخدم ايرانى فى مكتب أثارت كلمات الشاه حماساته إلى درجة أنه عاد مبكراً – على غير عادته – إلى البيت كى يحكى لزوجته عنها فوجدها فى السرير مع جار له اسمه قورش . رفع الرجل يده ، مسحورا بديناميكية اللحظة وقال : نم هانئا ، قورش ، فنحن صاحون ! إلا أنه كان ثمة عدد كبير من الإيرانيين لم يكن انطباعهم عن الاحتفالات حسنا . فقد كلفت القضية كلها حوالى ثلاثمائة مليون دولار ، فتساءل الشاه ، الذى كان يعلم أن هذه النفقات ستصطدم بالنقد، فى مقابلة صحفية : «ماذا يطلبون منى – هل كانوا يريدوننى أن أقدم لرؤساء الدول خبزا وفجلا ؟» أحس بعض الإيرانيين بالصدمة . ذلك كان – بجلاء – الزهرة المتعفنة على النبتة ، وهو الأمر الذى كان آل أحمد قد وصفه ورأى فيه «إدماننا» على الاستعراض أمام الأجانب ، وتهالكنا على «التباهى المغرور والغبى بقورش وداريوس» .

أصيب الملالى أيضا بالصدمة . فما حدث كان بداية النهاية بالنسبة لهم ولكل ما آمنوا به . فأطلق الخمينى عشية الاحتفالات تصريحا من العراق أدان فيه الأمر برمته ، وتسائل باستنكار :

أصحيح أن الناس فى إيران يحتفلون بسيطرة رجل خان الإسلام ومصالح المسلمين وأعطى النفط للإسرائيليين ؟ لقد سودت جرائم ملوك إيران صفحات كتب التاريخ ، حتى أولئك الذين اعتبروا جيدين منهم ، كانوا منحطين وطغاة . إن الإسلام يتعارض تعارضا تاما مع مبدأ الملكية عموما ... ونحن - الذين ترتبط حياتنا بالإسلام - أيجوز لنا أن نبقى دون حراك فلا نعضد الإسلام والمسلمين ؟ إن أناسا من إيران بأسرها يتوجهون إلينا على الدوام طالبين السماح لهم باستخدام الزكوات المخففة التى يفرضها الإسلام لبناء بيوت للاستحمام ، لأن منازلهم تفتقر إلى حمامات ، ماذا نجم عن الوعود الذهبية والادعاءات المتبجحة ، التى قالت إن إيران تحقق تقدما من المستوى ذاته الذى تحققه البلدان المتطورة فى العالم ، وإن أحوال الناس حسنة ، وإنهم سعداء وراضون ! إذا لم تحبط أعمال الشطط الجديدة هذه ، فإن مصائب أكبر ستنقض علينا ، وستنتظرنا مشاهد أكثر فظاعة .

هذا التصريح أثار اهتمام الملالى ، فأسس الشبان منهم وطلبة الشريعة منظمات سرية يتخطى هدفها إدخال الإسلام من جديد فى التعليم والحياة القانونية ، ويشمل القضاء التام والدائم على الملكية فى إيران . ومن جانبها ، صلبت الحكومة سلوكها ، فأعلنت فى آب (أغسطس) من عام ١٩٧١ تشكيل هيئة دينية - قامت بالفعل عام ١٩٧٢ - تعمل بطريقة شبيهة بطريقة عمل الهيئات الثقافية وتنقل القيم الدينية إلى اللامنتمين من الإيرانيين . هذه الهيئة التى تشكلت من خريجى الأقسام الشرعية فى جامعات الدولة ، لم تبلغ أبدا حجما عدديا يستحق الذكر ، إلا أنها كانت ، مع ذلك ، لفتة تهديدية حتى بالنسبة لرجال الدين المسنين : إذا لم تتعاونوا مع الحكومة ، فإنها ستنشئ فقهاءها الخاصين .

توالت أزمنة التوتر والهدوء بين ١٩٧١ و ١٩٧٧ ، دون أن يتراجع أى جانب ولو خطوة واحدة على الصعيد الإيديولوجى . رأت الحكومة روح التمرد المتزايدة لدى بعض الملالى ، وطالبت أن يقف القادة الدينيون «القدوات الحسنة» وسواهم من أصحاب النفوذ الدينى ضد العناصر الدنيا ، ومارست ضغوطا عليهم . لكن هؤلاء رفضوا الاستجابة . حتى لو أنهم كانوا قد توصلوا بضمير نقى إلى ضرورة الاستجابة (وهذا لم يحدث) لكانوا فقدوا نفوذهم لدى الملالى الشباب ، سيما وأن أحدا من «القدوات الحسنة» لم يكن قد عوقب بالسجن حتى منتصف السبعينات ، رغم أن أى معلم مدرسة يقظ فى قم كان يشعر بالخجل إن لم يكن قد قبض عليه مرة على الأقل أو أبعد إلى زابل أو سواها من بلدات إيران القصية ، التى كانت الحكومة تستخدمها منافى للملالى العسرين .

وبقدر ما بدا الملالى غير مطواعين فى نظر الحكومة ، بقدر ما تعاظمت حاجتها إلى إيديولوجية خاصة بها . أما التدبير الأكثر حزما الذى اتخذته ، فبلغ ذروته فى تغيير التقويم من التقويم الإسلامى إلى تقويم يرتكز على سنة التأسيس المزعومة للملكية الإيرانية على يد قورش . فى عام ١٩٧٦ ، وجد الإيرانيون فجأة أنهم لم يعودوا فى عام ١٣٥٥ من التقويم الإسلامى ، بل فى عام ٢٥٣٥ من «عصر الملوك» . لم يوجد مثل هذا التحدى للدين فى الغرب إلا زمن الثورة الفرنسية ، وقد فاق كل ماخشى آل أحمد يوما أن يقوم النظام به من ارتكابات .

ولدت فى عام ١٩٧١ معارضة جديدة من اليأس . فى فجر صباح شتائى هاجم ثلاثة عشر شابا إيرانيا بالبنادق مركزا للشرطة فى قرية سياكال - التى تقع على حافة غابات إقليم بحر الخزر - حيث كانت فصائل كوتشك خان قد اختبأت فى الجبال . ذلك كان بداية حرب العصابات قد توقعوا فعلا أن يرحب بهم «الفلاحون المضطهدون» ، وأن يشكل أحفاد المقاتل كوتشك خان جيشا شعبيا ، على غرار مافعله أجدادهم . لكن معظم رجال العصابات هؤلاء رأوا الأمور بواقعية أكبر ، فقاتلوا بروحية أحد أبطال آل أحمد الذى قال : «إن قوة الحقيقة تكمن فى كلمة شهيد» .

هؤلاء المتمردون لم يأتوا من الجماهير . من ثلاثمائة وواحد وأربعين مغوارا ماتوا بين ١٩٧١ ، ١٩٧٧ ثمة ثلاثمائة يمكن اعتبارهم من المثقفين . لقد تحدروا - كما هو متوقع - من مجموعات صغيرة مختلفة انهمكت فى حزازات سياسية داخلية أدت إلى انقسامات وتحالفات جديدة على الدوام . لكن الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو أن عددا من هذه المجموعات كان دينيا ، أدى أعضاؤها الصلوات فى أوقاتها وكانوا على ثقة من أنهم يقاتلون فى سبيل أفكار «الأب طالقانى» . بالمقابل ، وجد بين طلبة الشريعة من كان متأثرا بجدية هؤلاء المغاورين ، وإن رأى فيهم نمطا غريبا من البشر ، بينما اتخذ معظم آيات الله موقفا رافضا من حرب الغوار ، وإن شاركوا المغاورين يأسهم . مهما يكن من أمر ، فقد سرت همسات تقول إن آيات الله يرسلون المال إلى المقاتلين عبر وسطاء ، ليحافظوا - على الأقل - على شئ من المقاومة المسلحة ضد الحكومة .

رأى المتمردون الإسلاميون من ذوى التوجه اليسارى فى أنفسهم واحدا من أحلام آل أحمد الكثيرة ، فقد كانوا ملتزمين حتى الاستشهاد . وكانوا يقاتلون من أجل إعادة توزيع جذرى للثروة الوطنية لصالح الإيرانيين «المعوزين» . وأخيرا فإنهم آمنوا بحلول مستمدة من الثقافة «الإيرانية» ، كانت - مثلما بين آل أحمد - حلولا على أرضية شيعية. برز ثمة أيضا نوع آخر من المثقفين كانت صلته أوثق بخلافة آل أحمد ، طالب بالانتفاضة الثقافية الفورية ضد النظام من خلال العودة إلى الإسلام . أما ممثلهم الأبرز خلال السنوات السابقة للثورة فكان على شريعتى - الأصغر بعشرة أعوام فقط من آل أحمد - وابن المسلم المناضل مثله ، والذى اختلف عنه فى أنه تلقى علومه فى الغرب . درس على شريعتى بين ١٩٦٠ و ١٩٦٥ فى باريس ، قبل أن يعود بلقب دكتور إلى إيران ، حيث أصبح عام ١٩٦٧ محاضرا فى «حسينية المهدى» ، وهى مركز تجمع دينى موله الممثل الإيرانى لشركة دودج للمحركات ، صديق طالقانى وبازركان الحميم . كان شريعتى خطيبا مبهرا ارتبط التجذر الثقافى الحق فى الإسلام الشيعى فى نظره بمطلب العدالة الاقتصادية . فى السبعينات ، كان كل واحد تقريبا من معارضى النظام أو من نقاد نمط الحياة الإيرانى يستخدم كلمة «أوروماانية» ، لكن

نقد آل أحمد لم يتم إحياؤه لدى أى كان بالعنف والفاعلية اللذين أعيد إحياؤه بهما على يدى شريعتى ، الذى كتب على سبيل المثال فى كتاب عنوانه «عودة إلى أنفسنا» :

أود أن أعالج مسألة أساسية يطرحها البشر فى أفريقيا ، وآسيا وأميركا اللاتينية هى مسألة «العودة إلى الجذور الخاصة» ... منذ الحرب العالمية الثانية أوضح مثقفون كثيرون فى العالم الثالث - أكانوا دينيين أم لا - أن على شعوبهم العودة إلى جذورها واكتشاف تاريخها وثقافتها ولغتها من جديد ، ربما وصل بعضهم إلى الاستنتاج بأن علينا نحن الإيرانيين العودة إلى جذورنا العرقية ، وهو استنتاج أعارضه بشدة ، لأننى ضد العرقية والفاشية والرجعية ، ولأن الثقافة الإسلامية قطعتنا كالمقص قطعا كاملا عن ماضينا ماقبل الإسلامى . لاشك أن المختصين والآثاريين ومؤرخى العصور القديمة يعرفون كثيرا عن الساسانيين والآخمينيين وسواهم من صناع الثقافات القديمة ، لكن الشعب لايعرف شيئا عن هذه الأشياء ، وهو لايعثر على جذوره فى مثل هذه الثقافات ، الشعب لايمتلك أية ذكرى عن ماضيه القديم ولايريد أن يتعلم الثقافات ماقبل الإسلامية ، من هنا لاتعنى العودة إلى جذورنا إعادة اكتشاف إيران ماقبل الإسلام بل الرجوع إلى جذورنا الإسلامية ، الشيعية .

فى مطلع السبعينات، بدا هؤلاء الناس جميعا وجوها هامشية فى الحياة الإيرانية . وحين بدأت حركة الغوار ، ظهرت للإيرانيين كمسرح عبثى مجنون ، حتى لو كان مفعما أيضا بالشرف . لم يكن الإيرانيون موافقين بالتأكيد على جميع جوانب النظام ، غير أن الشاه كان على كل حال عنصرا من عناصر حياتهم ، التى لم تكن سيئة إلى هذا الحد . كانت الفترة الواقعة بى عامى ١٩٦٤ و ١٩٧٣ بالفعل الخريف الذهبى لسيطرة آل بهلوى . فى هذا الوقت كانت إيران تشهد نموا اقتصاديا هائلا ، إنها نسبة نمو تفوق غالبا العشرة بالمائة سنويا ، لم يحققها إلا عدد قليل من بلدان العالم ، فى حين كانت نسبة التضخم منخفضة نسبيا حتى عام ١٩٧١ . وقد أظهرت المجالات الاقتصادية المختلفة - بما فى ذلك اقتصاد البازارات التقليدية والزراعة - نموا مرموقا حتى عام ١٩٧٠ . أما مداخيل النفط - عامل النمو الأكثر ثباتا وأهمية - فقد تضاعفت

منذ عام ١٩٧٠ بطريقة تبعث على الدوار ، فصعدت من ١ر١ مليار دولار عام ١٩٧٠ إلى ٤ر٢ مليارا عام ١٩٧٢ إلى ١٧ر٤ مليارا عام ١٩٧٤ .

رأت الحكومة الإيرانية نفسها فى ضوء جديد ، فأرادت أن تجعل من إيران سويسرا أو – على الأصح – ولايات العالم الثالث المتحدة ، لأنه سيكون لدى إيران ، منذ الآن وإلى أن تستنفذ مداخيل النفط ، بنية تحتية فريدة فى العالم الثالث من شبكات الطرق والنظام التعليمى والتقنية النووية . فإذا ما أضيف ، عندئذ ، إلى هذه البنية التحتية شعب عالى التعليم ، متقدمٌ تقنيا ، صدرت إيران إلى العالم الثالث تقنية أرخص كثيرا من مثيلتها اليابانية أو الغربية ، وانفردت – دون جميع البلدان الغنية بالنفط – بشعبها الذى سيبلغ تعداده ٣٥ مليونا من البشر ، وامتلكت عددا كافيا من الفنيين وثروات كافية تتيح لها صياغة مستقبلها بالشكل الذى تريده .

أما فى نظر المعارضة ، فقد كان يتحقق من جديد أحد كوابيس آل أحمد . لقد أقنعها النمو الانفجارى لمداخيل النفط عام ١٩٧٠ أنها لم تعد تمتلك إلا وقتا قليلا ، وأن الحكومة ستشترى تأييد الشعب وستنجح فى تسويق إيديولوجيتها الأجنبية لكل إيرانى . أحست الحكومة من جانبها أيضا أن الوقت يضغط ، فقد كانت تنفذ مشروعا استثمرت فيه ثروة الأمة الأكبر ، فلم تعد تستطيع تديد أشهر أو سنوات فى مكافحة الانتفاضات . من جانبه ، اعتقد الشاه بضرورة أن يحكم مملكته بصور مباشرة أكثر ، كى ينجز مسيرته السريعة نحو إيران الجديدة . لذلك أعطى السافاك مجال حركة أكبر ، فاندفعت فى تصرفات وملاحقات اتسمت بعسف شديد حيال أى خصم محتمل للحكومة ، تصرفات كان مجرد التفكير فيها مستحيلا فى الستينات. وفى حين كان الشاه قد عود نفسه بعد ١٩٦٣ على حزبين رسميين (تحت رقابة دقيقة) : حزب حكومى و «معارضة موالية» ، استنتج عام ١٩٧٥ أن الجوار بين الحزبين ليس سوى مضيعة للوقت ، فحظرهما وأعلن دولة الحزب الواحد .

كانت هناك مرحل من نفاد الصبر فى الاقتصاد أيضا . فى البداية ، ذكرت كلمة «مأزق» فى الوزارات همسا ، ثم قيلت بتهذيب فى المؤتمرات الصحفية ، وأخيرا جهرت

بها الصحافة والإذاعة . كانت الخطط التى وضعت لإيران مؤثرة ومعبرة على مايراد لإيران أن تكونه ، ومصوغة بتقرب ذكى من الواقع الإيرانى . لكن كم كان الخط المستقيم هو فعلا الطريق الأقصر بين نقطتين ؟ إن أشياء كثيرة جدا لم تنجح ، وسلعا كثيرة جدا ، وتوجيهات أعطيت للتنظيمات كالتعاونيات والجامعات والحرف للمجتمع الإيرانى ما أمكن المضى فيها ، رغم بيروقراطية الحكومة التى لم تتوقف عن النمو ، وأمعنت فى افتراس الحياة الإيرانية جزءا بعد آخر . إلى هذا كله أضيف التضخم ، فقد كفلت الحكومة أسعارا متدنية للمواد الغذائية قللت من ربحية الزراعة وزادت الهرب من الريف . وعندما أوقفت هذا التطور عام ١٩٧٦ ، وبدأت «النضال ضد حيتان الأرباح» ورفعت فوائد القروض ، انفرد رجال المصارف دون غيرهم بالوصول إلى النقود ، وبدأ البورجوازيون أيضا يكنون كرها متعاظما للأثرياء .

كانت مآزق المجالات الإنسانية سيئة بالدرجة التى بلغتها مآزق الاقتصاد : فالناس ماعادوا يجدون أعمالا ملائمة أو كانوا أقل تأهيلا وتخصصا مما يظهر على الورق . هذا أيضا كان آل أحمد قد تنبأ به : «منذ سنوات ونحن نثقل على أطفال شعبنا فى المدارس ونجهدهم بصيغ كيميائية وفيزيائية ورياضية ... فلأى غرض ؟ إننا نفتقر إلى الإطار العملى لهذه الفرضيات والمعادلات . فنحن لانملك مختبرات تحول النظرية إلى ممارسة بالنسبة للطلبة . ومازلنا نقصد دوما مخبرا أوروبيا إن أردنا قياس الكتل الصخرية وإجراء اختبارات للتربة ووحدات القار . فى وضع كهذا ، تضخمت قيمة المستشار الأجنبى ، الكائن الذى لم يختف من بلادنا أبدا ، وإن أبقى نفسه وراء الكواليس منذ أيام السلالة القاجارية البائدة . لئن كان السفير البريطانى والروسى انفردا فى الماضى بفرض رأيهما - هذا ماكتبه آل أحمد - .. فإن فرقا من المستشارين الأجانب والمتطفلين والأخصائيين والخبراء تفرض آراؤهم علينا اليوم ... موجهة هذه الأمة ، المتروكة تحت رحمة آلات يديرها المثقفون المؤسسون غربيا ، المتعينون من خلال هذه الدورات والمؤتمرات ، وهذه الخطط الثانية والثالثة ... وهذا الاستثمار السخيف فى مصانع مستوردة منبتة الجذور» .

بدا وكأن الطور الأخير من السيطرة القاجارية يتكرر بطريقة أخرى أيضا . فقد حمل بضعة مئات من المستشارين الأجانب جوازات سفر دبلوماسية ، فاعتقد الإيرانيون أن غالبية هذه الآلاف العديدة من الأجانب الذين يعيشون فى إيران - وخاصة منهم الأميركان - يملكون هذه الجوازات وكأنهم محميون «بنظام امتيازات» خاص بهم ، وهو اعتقاد عززه سلوك أميركيين كثر . هذا الطور ذكّر كذلك بعهد القاجار البائد لأنه أوحى للشعب وكأن الحكومة مرتبطة ارتباطا قويا بالولايات المتحدة الأمريكية ، على غرار ارتباط القاجار بالإنجليز والروس ، وانتشرت هذه القناعة رغم مساعى الحكومة لتفادى الظهور بهذا المظهر .

أنجب خليط المثالية والشح - الذى كان يحرك أميركا وإيران بقدر متساو - وأنجبت طرقهما التى كانت تقودهما إلى تقارب متعاظم ، علاقة معقدة بسّطها الجانبان الآن تبسيطا غير لائق على الإطلاق - كما يحدث عادة فى معظم الزيجات المحطمة - . لاشك فى أن الولايات المتحدة كانت صديقا كريما لإيران فى الخمسينات ، فهى لم ترسل لها فقط معونات هامة ، بل أمدتها أيضا بهيئة خبراء «النقطة الرابعة» ، التى كانت ذات قيمة كبيرة بالنسبة لها . وقد احتاج مصدق إليها بشدة وإلحاح ، إلى حد القبول بإضفاء صفة نصف دبلوماسية عليها . وفى السبعينات ، كانت إيران ماتزال دون شك أحب أصدقاء أميركا النفطيين إليها ، والذين أحبتهم بسبب دولاراتهم التى كانت تسيل من بلدانهم إلى اقتصادها . وفى عام ١٩٧٢ زار الرئيس الأميريكى نيكسون طهران لمدة يومين بصحبة معلم آل أحمد السابق هنرى كيسنجر ، وحين وعد ببيع إيران جميع أنواع الأسلحة غير النووية وبكميات غير مقيدة ، اشترى الشاه فى السنوات الست التالية كل ماكانت لديه رغبة فى شرائه .

من استغل من ؟ هذه قضية خلافية يمكن أن تثير جدلا طويلا . على كل حال ، إن رغبة الشاه فى أن يصبح قوة إقليمية أولى تجاوزت أهدافا كانت الولايات المتحدة قد عينتها له ، وأخافت أصدقاءه فى واشنطن . يمكننا أن نختلف أيضا حول صحة الرأى

واسع الانتشار الذى قال إن الشاه كان يريد آنذاك أمركة إيران . كان الشاه ينتقد بطيبة خاطر مايعتقد أنه ليس جيدا فى نمط الحياة الأميركى ، ويكن احتراما أكبر بكثير لثقافة فرنسا وإنجلترا . أما الأميركيون الأربعة والعشرون ألفا - الذين كانوا يعملون فى إيران - فكانوا أدوات تقنية تتفق ومستوى التقنية الأميركية ، وقد جاءوا إلى إيران لأن الشاه كان يريد شراء أفضل ماهو موجود بنقوده . ورغم جميع المنازعات ، فإن هذه الشراكة - التى لم تعقد على كل حال فى السماء - كانت قد غدت شديدة الأهمية نفسيا بالنسبة للجانبين ، وكان الإيرانيون على حق عندما كانوا يؤكدون على هذه الحاجة النفسية . فى عام ١٩٦٨ - عندما صار ديفيد روكفلر ، صديق الشاه ، رئيس مجلس الأمناء لجامعة هارفرد - منحت جامعة كيسنجر السابقة الشاه لقب دكتوراه فخرية . وفى التقريظ الذى بررت الجامعة الأميركية الأهم فيه خطوتها ، تم التعبير عما كان يفكر به أميركيون كثيرون : «فصاحب الجلالة الإمبراطورية محمد رضا بهلوى ، شاهنشاه إيران ، دكتور القانون ، حاكم من القرن العشرين غدت السلطة بالنسبة له عنصرا بناءً لتحقيق الثورة الاجتماعية والاقتصادية فى بلد قديم» .

فى خطاب الشكر ، اقترح الشاه أن يرفع كل بلد موازنته التعليمية بمقدار يعادل قيمة يوم واحد من موازنته الدفاعية . أصيب الشاه بخيبة أمل لأن اقتراحه لم يلق حماسة كبيرة فى أى مكان ، ولأن أحدا لم يقارن خطبته - كما كان يأمل - بالخطبة التى ألقاها الجنرال مارشال فى جامعة هارفرد ، معلنا فيها ولادة مشروعه . كان التصفيق لخطاب الشاه معتدلا ، وعندما غادر منصة الخطابة ، تكفلت عناصر الأمن دون غيرهم بخلق جو من الإثارة ، حين التفوا حوله وهم يصرخون «يعيش الشاه» ، ثم عندما انهالوا بالضرب على طالب إيرانى من الجامعة كان يتأمل المشهد بهدوء ، وسواء أخاب رجاء الشاه أم لم يخب ، لقد اختار المنصة التى بدت له مناسبة أكثر من أية منصة أخرى ليقدم نفسه باعتباره تلك القامة البارزة فى الأحداث العالمية التى أراد

أن يكونها . ولم يكن الإيرانيون على ضلال تماما حين رأوا أن ملك الملوك لم يكن – إذا ما رأينا بمنظار نفسى – سوى سائل أو متملق فى بلاط الجمهورية الغربى الأعظم .

كان رد فعل آية الله الخمينى على المنصة – التى لعب الشاه فوقها دوره الكبير – متميزا . فقد قال فى رسالة بعث بها عام ١٩٧٢ من العراق إلى الطلبة المسلمين فى أميركا الشمالية : «لاتخلطوا أبدا القرآن الكريم وطريق الإسلام الشافى مع المنظومات الفكرية المضللة وغير الأمينة التى ينجبها الفكر البشرى . وعليكم أن تعرفوا أنه مادام شعب الإسلام خاضعا لهذه المدارس (الفكرية) الإمبريالية ، ومادام يقارن الشرع الإلهى مع قوانين المدارس الأخرى ويضعها فى المستوى ذاته ، فإن المسلمين لن ينعموا بالهدوء أو الحرية» .

ربما فكر المرء أن ثمة خطوة صغيرة بين إدانة آل أحمد الإمبريالية الثقافية وإعجابه بالإسلام الشيعى وبين عدم اكتراث الخمينى التام بسائر المعايير القيمية التى ربما وجدت خارج القرآن والإسلام . هذه الخطورة كانت – فى الواقع – خطوة عملاقة أحجم آل أحمد عن القيام بها إحجاما مطلقا . صحيح أنه توصل بعد تجوال فكرى طويل إلى احترام جذوره الشيعية ، لكنه كان مايزال بعيدا عن استنتاج يرى أن هذه الجذور هى المعيار القيمى الوحيد لسائر الأشياء . وقد طبع فى واحد من أواخر كتبه خطبة كان الخمينى ألقاها عام ١٩٦٤ للبرهان على أن «رجل الدين» يمكن أن يكون مثقفا ملتزما . إلا أنه أسقط جملتين منها ، وكتب داخل قوسين : «أسقطت هنا جملتين – تفوح منهما رائحة اللعبة التى يلعبها الملالى – حول المعلمين الذكور فى مدارس الإناث وبالعكس (اعتبر الخمينى هاتين الظاهرتين سببا للفساد) . هذه الكلمات تقلل من قيمة رجال الدين كقادة دينيين واجتماعيين . فأرجو المعذرة» .

كان آل أحمد يختلف اختلافا جذريا عن جميع من تبنوا لغته . حتى شريعتى – الذى كان يشبهه فى أشياء كثيرة – لم تبد عليه مطلقا الشكوك – ربما لم يشعر بها

أبدا – التى حملها آل أحمد فى حله وترحاله وعبر عنها فى كتاباته . إنها شكوك منعته من تنصيب نفسه باعتباره القائد الذى يمكن لأفكاره أن تنقذ إيران . لقد كان أستاذ النقد الثقافى والاجتماعى ، ولم يكن أستاذ البناء الاجتماعى والثقافى . هذا النقص نجم عن نزاهته غير المشروطة وعن إخلاصه لعواطفه . فقد استوعب فى ذاته ماكان يمكن أن يفصح عنه الموروث الدينى ، واليسار الإيرانى ، ومثقفو أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية . وكان قد اكتشف فى كل مكان أشياء تثير الإعجاب والرفض ، لكن كان من المستحيل بالنسبة له – هو المحامى الإيرانى الكبير لمعاصريه الملتزمين – الالتزام التزاما تاما ببرنامج ما ، كما كان من المحال بالنسبة له أن يستطيع البقاء صامتا لأسباب تكتيكية ، حين كان يشم «رائحة» فاسدة فى مكان ما .

كان كسروى – شأنه فى ذلك شأن آل أحمد – من طلاب الحوزة فى فتوته ، وقد حوّل اهتماماته نحو الخارج . فتحول الملا السابق إلى عدو للملالى دون أن يفقد أى جانب من طبيعته المعتقدية . أما جمال الدين – المسمى بالأفغانى – والذى كان بدوره طالبا ، فإنه لم يكن يحتاج إلى التفكير طويلا عندما كان ينزلق من دور إلى آخر بحكم طبيعته المتقلبة ، التى لم تؤثر مع ذلك فى حبه للعبة الأدوار . بينما كان آل أحمد ، الذى سعى لتجديد المجتمع وتمنى بحرارة أحيانا حدوث الثورة ، صاحب طبيعة عميقة بطيئة التبدل بحثت عن دور باق دون أن تعثر عليه أبدا . كان الوزن الفكرى لرسالة آل أحمد فرديا جدا بالأصل رغم نقده الدائب للمجتمع الإيرانى . والحق أنه كان فى النهاية نبى دين معناه قائم فى دخيلته الخاصة ، دون أى سند من سلطة خارجية ، وفى هذا بالذات كان سلفا لآلاف الشبان الإيرانيين ، الذين اكتشفوا الإسلام لأنفسهم ووفق فهمهم الخاص . وكما قال آل أحمد فى نهاية حياته : «لقد كتبت ذات مرة : إن إمام الزمان حاضر فى دخيلته كل فرد . إن إمام الزمان الذى ننتظره جميعا موجود فى كل واحد منا» .

الفصل التاسع

كان على يفكر غالبا فى طهران ببيت لسعدى يقول : «إما أن لاتعاشر مربى الفيلة أو أن تبنى لنفسك بيتا فيه مكان لفيل» . لقد كانت له فى العاصمة ، بالأساس ، حلقتان من الأصدقاء ، لكنهم لم يكونوا الحلقتين راضين تماما عنه : فمن جهة كان هناك شيوخ ورجال أعمال متدينون ، قدروه كعالم شاب بارز على علاقات مع رجال نافذين فى قم . وكان هناك ، من جهة أخرى ، أساتذة جامعيون للعلوم الإنسانية والاجتماعية غير متدينين ، هنئوا أنفسهم بهذا الطالب الذى كان - فى الوقت نفسه - شيخا ليبراليا . وقد تأكد الأساتذة أنهم يستطيعون الحديث معه ، وأنه يجمع العلم الغزير إلى روح الدعابة ، وسرعان ماقبلوه مرشحا للقيادة فى حلقتهم النقاشية حول الفلسفة الإسلامية - إلا أن صلته بكل مجموعة أضرت به بعض الشئ لدى المجموعة الأخرى . بينما لم يرتب هو حياته أبدا على بناء بيت بحجم الفيل لإحداهما .

كان أحد أعضاء المجموعة الأولى - واسمه باقر وحيد - شوكة فى عين على . ولو لم يكن رفيق عمل لشقيقه ، لبقى بعيدا عنه . تحدر باقر من أسرة ملاكين عقاريين فى شرف آباد ، وهى مدينة صغيرة فى مقاطعة قم . أما فضيلته الوحيدة الجديرة بالتقدير فكانت تعلقه بالناس المتحدرين من هذه المنطقة . عندما توطن من جديد فى بازار طهران ، باع منتجات زراعية من أملاك أسرته فى شرف آباد ، ثم أقام مصنعا صغيرا فى طهران ، أنتج زيت طعام ، باع معظمه للتجار الكبار فى مقاطعة قم ، بمن فيهم شقيق على الأكبر ، الذى رجاه الاهتمام بباقر . ربما كان على سيقيم تماسا ما مع باقر ، الذى أبدى عطفا شديدا على القميين الأقل اكتفاءً من الناحية المادية ، ممن كانوا يأتون إلى طهران ، وأثبت ارتباطه المخلص بمنطقة قم ، وخاصة منها شرف آباد والقرى المحيطة بها ، من خلال توظيف أكبر عدد من رجالها المجدين ، الذين يمكن أن يتسع لهم مصنعه .

إذا ماقسنا باقرا بظروف قم ، لكان علينا اعتباره غنيا بدرجة غير مألوفة . إلا أن مصنعه كان - إن هو قيس بظروف طهران - متواضعا ، فى حين كان يجب اعتباره هو نفسه رجلا جيد الحال وحسب . عرف على فيما بعد أن باقرا آمن بقدرته على أن يكون غنيا بشكل اسطورى ، لو لم تواجهه صعوبات فى الحصول على قروض يشترى بها آلات أفضل ومزارع كبيرة فى منطقة بحر الخزر ، حيث كانت تزرع زهور عباد الشمس وفول الصويا ، وينتج الزيت الخام ، الذى كان يصنعه فى مصنعه .

اتهم باقر البنوك الكبرى - التى تمنح التجار قروضا بفوائد منخفضة - بالكذب ، حين تدعى أن سمعة أعماله أو قيمة موجوداتها لاتبرر منحه قروضا . لقد اتهمها بالكذب ، لأن كل إنسان يعرف أنها خصصت نصيب الأسد من قروضها لحوالى عشرين شركة إيرانية كبرى .

كان البحث عن قروض هو الذى جمع باقر بعلى . فقد هاتفه ذات يوم وذكره بأدب بلقائهما عندما جاء إلى قم ليؤدى سهم الإمام (بالعربية فى النص) ، ويزور شقيق على بهذه المناسبة . وقد رجا عليا أن يمنحه شرف زيارته فى مكتبه بالبازار ، لحاجته الماسة إلى نصائحه . لم يشأ على التضحية بالساعتين اللتين كانت الزيارة ستتطلبهما . سيمر وقت طويل قبل أن يجد طريقه فى منطقة البازار التى لايعرفها فى جنوب طهران ، فضلا عن أن باقر سيهرف بأشياء تافهة كثيرة قبل أن يعرج علة المسألة الأساسية . قال على إنه يضع نفسه بسرور فى خدمة باقر ، فإن كان بإمكانه الإجابة على سؤاله بطريقة ما فإنه سيفعل ذلك للتو على الهاتف ، وأردف أنه يتذكره جيدا ويقدره كثيرا بسبب سمعته الطيبة فى منطقة قم . لكن باقر ألح بعض الشىء ، وقال إنه سيعد نفسه محظوظا بصديق متدين وعالم كعلى ، يستطيع أن يستشيره بالفعل فى مسائل سرية . بقى على متصلبا وقال إنه لا يستحق هذه المدائح ، ثم استجاب لباقر وعرج على الموضوع . بسبب مصاعب سيولة مالية ، حصل باقر دوما على قروض قصيرة الأجل ، أخذها وفق الطريقة الإسلامية الصالحة» إذ جعل مانح المال شريكا فى التجهيزات المشتراة ، وماشابه ، طوال فترة القرض .

لكن الفرصة متاحة الان للحصول على مبلغ كبير بشروط ملائمة تمكنه من مضاعفة حجم عمله . فهل يعطيه على من فضله إشارة بأن يفتح القرآن ويقرأ له أول آية تقع عينه عليها ؟

أحس على أنه كان يستحق شيئا أفضل من هذا . فبعد عشرين عاما من دراسة الشريعة الإسلامية كان يحسن بباقر سؤاله على الأقل عن نقاط الاتفاق العويصة لا أن يستعمله ببساطة كعراف . بيد أنه أراد أن يكون مهذبا . فى النهاية أفاد هو نفسه من الإشارات ، إذ حصل معلمه على العرفان حين قبله كتلميذ . رجا على باقرا أن ينتظر قليلا ، ثم أخرج قرآنا من جيبه وفتحه . أحس بحرج شديد حين وقعت عينه على الآية : { يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ } (سورة المائدة: ٥١). كان محرجا ، لأن أناسا كثيرين من ضيقى الأفق فهموا هذه الآية بحرفيتها ، ومع ذلك فقد شعر أنها يجب أن تؤخذ فى ارتباطها بظروف نزولها الخاصة : فقد كانت جماعة محمد الإسلامية الصغيرة عرضة لإغراء يجعلها تتخذ عربا عتاة من مسيحيين ويهودا أصدقاء رسميين لها (وهو ماكان يعنى فى مجتمع قبلى اتخاذهم كحماة) ، رغم أن هؤلاء كانوا قد تنكروا للأخوة الإسلامية والتحقوا بجماعة من الناس يكرهون الدين الجديد .

لم تتح لعلى فرصة أخرى لإعطاء تفاسير من هذا النمط . فما أن أنهى ترجمة الآية ، حتى انفجر باقر : «هذا لايصدق ! هذا لايصدق ! . هنا يتحدث فعلا لسان من لاتراه العيون ! . كيف يمكننى أن أعبر لك عن تقديرى ؟ . سأبقى مدينا لك إلى الأبد بسبب هذه المكرمة . وأنا فى خدمتك بكل جوارحى» .

كان على قد خشى أن يكون قد ارتكب خطأ من خلال تقديم المساعدة فى شأن كهذا . بعد أسبوع كان متأكدا من ذلك . فقد هاتفه باقر وقال إن رجل الأعمال اليهودى أفلس ، وأنه كان مدينا فطالب كفلاؤه كل من أخذ نقودا منه بالدفع الفورى . لو أن باقر أخذ القرض ، لواجهه الآن مطلب الدفع الفورى . أحس على أنه وقع فى مصيدة لا أمل له فى الخروج منها . لقد كان يعرف أن باقر على يقين من أنه هو ،

على ، على صلة مباشرة بالله ، وأنه سيكون من الآن فصاعدا فى خدمة باقر ، عندما سيحتاج إلى إشارة ما فى قضايا الأعمال .

فكر على بإعداد قائمة بالآيات ، تكون مفصولة عن سياقها ، فلا تعنى شيئا ، أو بإثارة الرعب فى نفس باقر ، الشره جدا ، بنص يلعن الولائم . لكنه كان وجدانيا إلى درجة تمنعه من تطبيق أحابيل كهذه . فى المرات الثلاث أو الأربع التالية – التى طلب باقر فيها إشارة – سقطت نظرة على لحسن الحظ على مقاطع تضمنت أفكارا تحض على التقوى ، فهمهما الاثنان للتو ، دون أن يكون لها مع ذلك ارتباط مباشر مع قصد باقر المباشر . أخيرا ، وجد على الشجاعة للقول : إن الله استخدمه فى المرة الأولى كأداة ، كى يأتى باقر إليه فى الحالات التى يكون تعليمه التخصصى الدينى مطلوبا فيها .

ارتاح الرجلان للترتيب الجديد . كان قادمون كثيرون من شرف آباد ومنطقة قم يذهبون إلى ضاحية معينة من ضواحى طهران ، حيث كان باقر قد اشترى قطعة أرض أراد أن يجعلها وقفا ويبنى عليها مسجدا . وقد لعب على دور مستشار عند تحرير مستند الوقف . بعد عدة أشهر ، أصر باقر أن يزور على معه بعد ظهر يوم خميس المسجد نصف المبنى ، لينصحه حول اختيار المواقع المناسبة لكتابة النقوش القرآنية وغيرها على الجدران الجديدة .

مر باقر فى فترة متأخرة من بعد الظهر ببيت على ، وكان ابن أخيه يقود سيارته الأميركية الفارهة . انطلقوا فى اتجاه غربى عبر منطقة مصانع صغيرة وخربة ، فى منطقة طهران لم يسبق لعلى أن رآها . كان هدفهم تلاً قليل الارتفاع يطل على منطقة أخفض منه لها شكل حوض مسطح . بدت بيوت التل فى حال جيدة وكانت تقع على شوارع مصممة بحسب ضرب من مخطط هندسى . غير أن فوضى البيوت المجنونة فى المنخفض ، التى كانت واجهاتها وأسطحها من الآجر الطينى والصفيح ، فبدت وكأن الطوفان شوهها . هذه المبانى التى كان من الجلى أن طوفانا خربها ، تركت انطباعا شديد الخطورة ، بحيث تمنى المرء لو أن الفيضان استمر أربعين يوما أخرى ، كى يكنس أنقاضها .

أوقفوا السيارة الأميريكية الكبيرة على التل فى ساحة فارغة قرب المسجد حديث البناء . ما إن نزل على من السيارة ، حتى لاحظ أن كل من حوله يتحدث لهجة قم المحكية ، التى كان هو نفسه قد تخلص للتو منها . ذهب على وباقر وابن أخيه إلى تحت القبة المركزية للمسجد ، التى كانت ماتزال مقتصرة على أحجار الآجر والأسمنت المصبوب . كانت القبة تعلو حيزا عملاقا ، فنشأ انطباع حسن لديه ترتب على رحابة المكان وأريحية باقر السخية ، مع أنه كان يشعر إلى اللحظة بشئ سطحى وأقرب إلى الاهتمام بالخرافات ، إلا أن سخاءه فى القضايا الدينية فاق كثيرا الحد المألوف .

قال باقر إن المهندس يريد أن تظهر داخل المسجد وخارجه أجزاء كبيرة من الأسمنت الخام ، كما هى فى وضعها الراهن ، كى يعبر عن القيمة الدينية للبساطة والصرامة . لكنه يرى هو نفسه أن مسجدا يقتصر على الأسمنت ويفتقر إلى البلاط يعبر بالأحرى عن العرى لا عن الصرامة . أما على الذى أمضى أكثر من نصف حياته كما بدا له - فى استحسان النماذج الملونة - من حماسته المبكرة للشبابيك الملونة فى البيت إلى الأشكال المتشابكة على بلاط الفيضية ، فقط شاطره رأيه .

كان أناسٌ كثيرون من الجوار قد بدءوا يتزاحمون من حولهم . فأعلن باقر أنهم يتشرفون مساء هذا اليوم بوجود آية الله هاشمى بينهم ، وهو عالم بارز من قم أصبح لتوه عالم شريعة . عندئذ أخذ أحد الواقفين واسمه موسى - وكان قواما على بيت باقر كما يبدو - دور المتحدث وقبل يد على ، الذى ارتبك ارتباكا شديدا . قال موسى إن مجيء آية الله هاشمى هو تدبير إلهى ، إن ملاكم مريض ، وسيكون شرفا كبيرا جدا لكم أن يؤم آيه الله هاشمى الصلاة . أجاب على أن الله يمنع أيا كان من إطلاق لقب آية الله عليه ، مادام آخرون أعلى منه من جميع الوجوه ، قد استحقوا هذا اللقب ، وإن كان يسعده أن يؤم صلاة الليلة .

بعد الصلاة ، ألح موسى - وكان باقر يسميه طوال الوقت «المهندس وحيد» - أن يذهبوا إلى بيته ، الذى كان يشبه البيوت الأحسن حالا على التل . شأن معظم البيوت المحيطة به ، كان بيت موسى عمارة صغيرة من الآجر المحروق من أفاريز غير مألوفة

فى الطابق الثانى ، حيث تم توسيع بعض الغرف فى مخالفة جلية لقوانين البناء . عند المدخل كان يوجد ثمة ممر يقود إلى غرفتين فى الطابق الأرضى وإلى فناء خلفى صغير تبلغ مساحته حوالى أربعة أمتار مربعة . كانت غرفة الاستقبال فى الطابق العلوى ، بعيدا عن رائحة مدفأة الكاز التى انتشرت فى الطابق الأرضى كله . كان موسى شديد التكلف ، وقد طلب إلى على ألا ينظر حوله ، بينما كان يشرح لباقر كيف ركب حوض استحمام أخذه من أحواض بيت باقر المنسقة ، وكيف أحاطه بسوار من البلاطات يحميه . كان البيت مجهزا بالكهرباء والماء الجارى ، وإن موسى يستطيع – عندما يأتى إلى العمل – أخذها وتركيبها فى حوض استحمامه .

جلس على وباقر فى صدر البيت . عندما بدأ المكان يمتلئ بالناس ، لاحظ على أنه لن يحل فقط محل الملا المريض كإمام ، بل سيلعب أيضا دور مدير للهيئة ، وهى لقاء استشارى غير رسمى للجيران ذو هدف دينى يعقد فى أماسى أيام الخميس . لم يكن على يمتلك أية خبرة تقريبا كمللا جماعة ، فشعر أن قلبه يهبط ، عندئذ كرر لنفسه دون توقف مثلا يقول : «إذا كان الماء قد غمر رأسك وانتهى الأمر ، فهل يلعب أى دور بعد أن كان عمقه مترا واحدا أو مائة متر ؟ عندما امتلأت الغرفة ألقى صلاة طويلة بالعربية كى يقصر وقت الحوار ، فلم يبد على أحد أنه اكترث للأمر .

كان موسى أول المتحدثين ، وقد امتدح باقرا لكرمه حيال جيرانه ولتعلقه بأبناء شرف آباد والمدن والقرى الأخرى حول قم ، ثم أضاف : قبل البدء ببناء المسجد حرص باقر على إقامة خيمة على أرضه لاحتفال «الضرب على الصدر» ، الذى تنظمه هيئتكم فى الذكرى السنوية لموت الحسن وأردف أن لديه سؤالا واحدا فقط يريد أن يثقل به على آية الله (غمغم على : «لست آية الله») هو : هل يتفق التلفاز مع الشريعة ؟ كان على قد لاحظ بعض هوائيات التلفزة فى الجوار ، وفهم من نبرة صوت موسى أن مضيفه ضد التلفاز . عندئذ عرف أنه كان على عمق يفوق المتر الواحد تحت الماء . والحق ، أنه امتلك هو نفسه تلفازا ، وأنه لم يكن يرى فى هذا الجهاز شيئا مخالفا للشريعة ، وإن كان قد عرف أيضا أن بعض الملالى اعتبروه غير شرعى ، لأن صور البشر المتحركة يمكن أن تثير مشاهديها ، ولأن التلفزة الإيرانية يصنعها أناس كفرة .

أعطى على جوابا طويلا متعدد المعانى ، حشر فيه استشهادات عربية كثيرة مع تلخيصات لها بالفارسية ، مؤداها أن ثمة برامج تلفزيونية كثيرة تتسم بالخطورة ، إلا أنه توجد أيضا برامج جديدة يحسن بهم أن يسألوا ملاهم المختص عنها .

أخذ رجل شاب الحديث وقال إنه يبذل الجهد ليعيش كرجل مسلم ، لكنه يواجه أحيانا مشاكل ، فهو يسمع برغبة الموسيقى من الراديو ، لكن الموسيقى بلبلت الموسيقى فصار من الصعب عليه الحفاظ على نقائها . قال على أن المدينة مليئة بالتأكيد بمصائد يحتاج المرء إلى صلابة داخلية كى يتفاداها ، لذا يحسن به ألا يسمع الموسيقى إن هو أحس نفسه ضعيفا ، أضاف على أن الصلاة هى مصدر قوة داخلى لايجوز للمرء نسيانه .

هنا ، بدأ رجل كبير السن محنى الظهر يتحدث . لقد كان نمطا للرجل فى ثياب العمل المنتفخة ، الذى كان سيحس بالانزعاج فى الثياب الغربية وكأنه يرتدى ثيابا نسائية . لقد تحدث ببطء وبصوت متلعثم مظهرا قدرا من الانفعال الخارجى أقل بكثير من موسى أو الرجل الشاب . أن حكمة آية الله وتفهمه لأبناء قم منحاه – هو الفلاح القادم من قرية قم – الشجاعة لطرح سؤال لم يمتلك الجرأة لطرحه حتى الآن . فقد ماتت زوجته قبل أن يأتى إلى طهران ، فربت ابنته الكبرى الأطفال آنذاك ، لم يكن قد وجد بعد عملا ثابتا ، وكان يسكن فى المنطقة الأوطأ ، القريبة من هنا . كانت ابنته جميلة جدا ، وكانت الحياة فى طهران مليئة بالإغراءات . وحين عرض رجل غنى أخذها إليه ، لم يعرف كيف يبقيها فى البيت ، حيث كان بحاجة إليها ، فكان ذهابها إلى الرجل يعنى الموت بالنسبة له .

بينما كان الرجل يتحدث ، عرف على أنه كان فى سنوات متقدمة من العمر ، إلا أنه لم يكن طاعنا فى السن كما بدا للوهلة الأولى ، فقد بدا – بندوب الجدرى العريضة والمسطحة فى الوجه ، وبالبقع البيضاء ، الكبيرة وغير المنتظمة ، على الذقن وفى الشعر – وكأن شمس قم الحارة أحرقت قطعا من جلده ، وجعلته يتقلص بحيث بقى نصف ميت على سطحه .

كان على مرعوبا . لقد شعر أنه لايمتلك القدرات الضرورية للرد على هذا السؤال . إن أية نصيحة يعطيها ستكون مناورة خادعة ، لأنه افترض أن هذا الرجل يستطيع أن يقرر وضعه - وفى الواقع - كان الرجل قطعة من أرض قم ، جرفها فيضان ما إلى المنخفض القذر المجاور . تحدث على عن أهمية النصيحة ، وألمح إلى أن ندوب الرجل العتيق يجب أن تنصحه وتقدم له العون . ثم حكى قصة نوح ، الذى كان يجب أن يقنع بإنقاذ أولئك الذين أرادوه دون غيرهم . لاحظ على أنه أخذ يتعرق لشدة ارتباكه . فقرأ صلاة بالعربية كى يختم اللقاء ونهض .

عندما غادر الغرفة ، أحس كيف دس موسى مظروفا فى جيبه . مد يده به عندئذ إلى ابن أخ باقر وقال له : إذا كان يمكن استخدام هذا فى بناء المسجد ، فاستخدمه ، من فضلك ! . كان ابن الأخ قد بدأ المساء بضجر حرص بالكاد على إخفائه ، إلا أنه أبدى اهتماما متزايدا بعلى خلال السهرة . وكما سمع هذا الأخير ، كان ابن الأخ هو المسئول عن اتصالات المشروع العائلى مع الدوائر الرسمية : فكان يحصل على رخص إنتاج من وزارة الصناعة والمناجم ، وعلى براءات استيراد من وزارة التجارة ، ويقدم وثائق حول مدفوعات الأجور والتأمينات الصحية إلى وزارة العمل .

فى السيارة ، قال ابن الأخ لعلى : «لقد كان شرفا كبيرا أنك كنت معنا مساء هذا اليوم . عندما كنت يافعا ، كنت شديد التدين . وحين ساعدت أبى فى بازار شرف آباد ، جمعت مجموعة من الصناع قرأت القرآن تحت إشراف أحد الملالى . اعترف أن الأمر تغير منذ قدمت إلى طهران . لكنك أيقظت اهتمامى من جديد بالدين . إن الناس فى الحكومة ليس لهم دين ، فلا عجب أن يكون كل مايفعلونه ناقصا . هل لديك وقت لإعطائنا دروسا ؟

فجأة ، خطر لعلى - الذى كان يستحم الآن فعلا فى عرقه ويشعر أنه ضحية للطوفان - خاطر ، فقال : «حاج باقر ، أريد أن أهاتف مكاتب كل «القدوات الحسنة» ، حيث سنجد هناك ملا لديه وقت أكثر منى ، يستطيع أن يزورك أنت وابن أخيك غالبا فى البازار والبيت . إننى أعتبر هذا واجبا دينيا على وجه التقريب» .

«هذه طيبة استثنائية منكم ! ليجزكم الله عليها خيرا . كم تتعبون أنفسكم !» . قال باقر هذا ، وتحمس كثيرا لفكرة أن يكون عنده ملا بيتى . أما على - الذى رأى للمرة الأولى خلال أشهر سانحة للخلاص - فقال : «أى تعب ؟ هذا شئ لايستحق الذكر» . قلق على للسخرية الخفيفة التى امتزجت بصوته ، لكن باقر لم يلاحظ أى شئ ، فى الطريق إلى بيت على ، توالت المخططات حول الأشياء الكثيرة التى يمكن للملا إنجازها ، والاتصالات التى يمكنه إقامتها ، وكان باقر لاينى يؤكد أنه سيدفع له أجرا مناسبا .

فى اليوم التالى رتب على الأمر ، فرجا شقيقه أن يهاتف باقرا ويختار له المرشح المختار شخصيا . صحيح أن باقرا لم يختف تماما من حياة على ، إلا أنه كان قد تحول إلى مجرد مثير للقلق ، كان من الصعب ملاحظته . كان على قد شهد الكيفية التى ترك فيها كثيرون من تلامذته المدرسة العليا كى يصبحوا ملالى قرى أو أحياء مدنية . وقد شكر ربه الآن لأنه امتلك الموهبة اللازمة للعيش كعالم ، فقد كانت تنقصه بوضوح الشجاعة ، على كان يسميها : الصلابة ، التى تجعله يقول للآخرين كيف يحسن بهم أن يرتبوا حياتهم . وقد تعلم الآن أكثر من أى وقت مضى تثمين الآية القرآنية التى تقول : «كانت الحياة الدينية تجرى عادة فى المدن بطريقة مغايرة لمثيلتها فى القرى . فى مدينة ، كان من الضرورى وجود ثلاثة مرافق - ومعها غالبا المبانى الفخمة الملائمة لها : مقر حكومة وبازار ، ومسجد «كبير» أو مسجد «أيام جمع» ، لأن يوم الجمعة كان يوم صلاة الجماعة . بما أنه كان من المألوف أن يوجد فى مدينة مسجد واحد فقط ، فإن وحدة المدينة الطوعية كانت تعبر عن نفسها فيه بقوة أكبر منها فى المبنيين الآخرين . وقد حظى الملا الذى كان يؤم الصلاة فى المسجد الكبير بمنزلة رفيعة بالقياس إلى غيره من خطباء مساجد المدينة ، واعتبر إجمالا راعى حياة الجماعة الدينية فيها .

كانت العلاقة بين المسجد ومقر الحكومة إشكالية دوما فى النظرية . أما فى الممارسة ، فكانت قلبية فى الغالب . احتار الصفويون إمام صلاة الجمعة إما بأنفسهم

أو عبر مكلفيهم واعتبروه نوعا من «وزير شئون دينية» . بعد الصفويين ، غدا هذا الموقع وراثيا بهذا القدر أو ذاك ضمن عائلة واحدة ، متى رزقت بصبى يستطيع إلقاء خطبة . فى الحالات الأخرى ، كان إمام صلاة الجمعة يفتش عن نائب شق له طريق خلافته فى المنصب ، إن كانت إدارته المؤقتة له ناجحة . بعد العصر الصفوى وكذلك فى القرن العشرين ، عينت بعض الحكومات إمام صلاة الجمعة بمرسوم ، مثبتة بذلك ماكانت تقرره التوافقات غير الرسمية داخل الجماعة الدينية للمدينة التى كانت أداة رائعة للحكم الذاتى .

كانت علاقات المسجد بالبازار ممتازة جدا فى النظرية ، لكن مصاعب كانت تنشأ فى الممارسة . فتجار البازار لم يكونوا متفقين دوما مع اجتهادات الملالى - الذين ارتبطوا أحيانا بالحكومة لدى تنفيذ قراراتهم - إلى هذا ، برز أيضا بعض تجار البازار كحماة لأعراف دينية شعبية مثل الألعاب التى تصور آلام المسيح ، والتى أثارت نقمة بعض الملالى الكبار . رغم هذا ، تساعد المسجد - بمعنى الموسسة الدينية المدنية - والبازار ، ومنح كل منهما الآخر المهابة والحماية . إذا كان تاجر بازار يريد لأعماله النجاح الدائم ، فإنه كان لايحتاج فقط إلى رأس مال نقدى ، بل إلى رأس مال السمعة الحسنة أيضا . للحصول على سمعة جيدة كمسلم ، كان عليه أن يفرض زكاة على نفسه وأن يسلمها إلى ملا - من القدوات الحسنة أو إلى ممثل له - تبعا لذلك ، كان الملا يمول حياة الجماعة الدينية بنسبة الزكاة التى تصله .

بيد أنه وجدت أيضا أشكال من الحياة الدينية فى البازار ، استقلت - بوصفها تعبيرا عن استقلالية حياته - بهذا القدر أو ذاك عن المسجد ، علما بأن أكثر هذه الأشكال أهمية كانت الهيئة - التجمع - . إلى جانب المجلات الكثيرة غير الرسمية - كالملالى والبازار مثلا - التى كانت حدودها حيال بعضها تتعين عبر الإجماع ، لم يكن يوجد فى المجتمع الإيرانى منذ وقت طويل أية حلقات أصدقاء تلتقى بصورة منتظمة لدعم مشاريع مشتركة أو ببساطة كى تلتقى فقط فى الحياة التقليدية الإيرانية ، كانت تضفى مسحة دينية تلقائية على مثل هذه المجموعة فى البازار ، فإذا ما أريد

لاجتماعاتها أن تتمتع بسمعة طيبة ، كان لابد من بدئها وإنهائها بشكل من أشكال التوجيه الدينى .

كان تجار البازار ينتمون فى الغالب إلى هيئة ما ، تجتمع مرة فى الأسبوع فى بيت أحد أعضائها ، للاستماع إلى خطبة يلقيها أحد الملالى . هنا ، يكون رجال المسجد ضيوف رجال البازار ، وإن كان قد وجد على كل حال عدد كبير جدا من تجار البازار اعتبروا أنفسهم ملالى وارتدوا ثياب رجال دين . دعم تجار البازار كذلك هيئات صناعهم ، التى نشأت على أساس طوعى لتقرأ القرآن تحت إشراف مللا ما . لم يكن دعم هيئات الصناع عملا دينيا فقط ، بل كان أيضا شكلا من ممارسة التأثير على واحد من أخطر العناصر فى البازار : الشبان غير المتزوجين وعديمى الموارد .

فى الإطار الشيعى ، كان ينطرح فى هيئات البازار - بين التجار والصناع ومادونهما أيضا من شرائح اجتماعية - بطريقة طبيعية جدا موضوع الحسن . بل إن بعض الهيئات قصرت نشاطها غالبا على إبقاء فكرة موت الحسين شهيدا حية لدى أعضائها . فكانت هيئات هذا النمط ، التى كانت تشارك فى شهر محرم بالمسيرات المكرسة لذكرى شهادة الحسين ، التجمعات الطوعية الوحيدة للشعب الفقير فى المدينة والريف .

فى أواسط السبعينات ، رأت المدن الإيرانية التقليدية فى نفسها جزرا صغيرة بين المرافق العمرانية الأحدث للعهد البهلوى. لقد كانت شكوى الأحمد عن ساكن القرية ، الذى «يهرب من القرية إلى المدينة بحثا عن عمل ، كى يستطيع شرب البيبسى كولا وأكل ساندويش مقابل خمسة كرانات ، ومشاهدة فيلم لبريجيت باردو مقابل تومانين» ، نبوءة ووصفا لواقع فى آن معا . ذلك أن سكان المدن نموا بين ١٩٦٦ - أى تقريبا فى الزمن الذى وصف الأحمد فيه ساكن قريته - و ١٩٦٧ بنسبة ٦٪ سنويا . وقد ضمت المدن القرى المحيطة بها ، فغدا ثلث الإيرانيين سكان مدن ، ليس لأنهم كانوا قد اختاروا الحياة فيها ، بل لأن المدن التهمت قراهم . غير أن غالبية سكان المدن الجدد كانوا قد غادروا قراهم - مثلما فعل فلاح الأحمد - بقرار خاص .

هذا الميل ، كان قد بدأ قبل وقت طويل . لم يكن هناك قبل عام ١٩٠٠ إلا ثلاث مدن يربو عدد سكانها على المائة ألف ، أما عام ١٩٤٨ فصار عددها ثمانى ، ثم عشراً عام ١٩٥٦ ، وأربع عشرة عام ١٩٦٦ ، وثلاثا وعشرين عام ١٩٧٦ . لكن طهران كانت عملاق إيران. ففى عام ١٩٧٦ عاش ١٣٪ على الأقل من إجمالى سكانها فى العاصمة ، وكان أكثر من ٥٠٪ من الطهرانيين مهاجرين قدموا للعيش فيها . شهد القرن العشرون تيارا يكاد لاينقطع من البشر القادمين من الريف إلى المدينة . لكنه حدث فى عام ١٩٣٤ – عام ترسيخ حكم رضا شاه ، وفى الخمسينات أيضا – نمو سريع لهذه الهجرة التى جعلت نسب النمو مرتفعة دون انقطاع ، وضاعفت عدد سكان المدن حوالى ثلاث مرات بين ١٩٥٦ و ١٩٧٦ ، بينما لم يزدد عدد سكان الريف إلا قرابة الثلث فقط . فى هذه الحقبة الأخيرة ، لم تعد مألوفة الهجرة على مراحل – من القرية إلى المدينة الصغيرة ، ومن هناك إلى المدينة الكبيرة – فقد أخذ الفلاحون يهاجرون مباشرة من تجمعات تضم بضعة مئات من السكان إلى مدن الملايين .

لم يكن جميع المهاجرين إلى المدينة الكبرى – وفى كل حالاتهم – من أصدقاء البيسى كولا . لقد كانوا رجالا من مجموعة عمرية تقع بين سن العشرين والرابعة والعشرين ، ونساء أعمارهن بين خمسة وثلاثين وتسعة وثلاثين عاما . ربما كانت النسوة يلتحقن بأزواجهن وأخواتهن ، ما إن يشعر هؤلاء أنهم أخذوا يقفون على أرض ثابتة . كان ثمة مهاجرون من الفئة العليا والمتوسطة ، بيد أن الغالبية العظمى من فقراء لايملكون أرضا فى القرية ، ومن عمال زراعيين أنزل الإصلاح الزراعى بهم ضررا فادحا . بين هؤلاء الفقراء غير المالكين كان ثمة المتعلمون الذين يستطيعون القراءة والكتابة – وإن بطريقة غير كافية – ، والذين كانوا قد تجاوزوا – لهذا السبب – خوف ساكن القرية من المدينة . لقد كانوا أناسا خرجوا من الريف فى أسوأ الأوضاع فقامروا الآن بكل مايملكونه من أجل العيش فى المدينة ، مع أنهم كانوا يعرفون أن هذه قد تلحق بهم أذى أشد ، رغم كل ثرائها .

كان الأذى يقع فى معظم الأحيان ، فكان أكثر الأوضاع سوءاً وضع المستوطنين العشوائيين فى أكواخهم ، المجمعة من نفايات معدنية والمطوقة بالغائط والهوام ، حيث كانت عشر أسر أو يزيد تتقاسم بيت خلاء واحدا مبنيا يدويا . لئن كان قد انتسب إلى هذا الصنف من البشر بضعة آلاف فى الخمسينات ، فإن عددهم بلغ بالتأكيد بضعة مئات الآلاف فى السبعينات ، تحملوا وضعهم العسير بصمت عادة ، لأن الكلام كان سيلفت الأنظار إليهم ، وربما أدى إلى طردهم ووضع حدٍ لكفاح الرمق الأخير الذى يخوضونه من أجل مزقة من أى مجال حياتى فى المدينة .

كان حظ معظم المهاجرين أحسن قليلا من حظ الصنف السابق . فقد وجد هؤلاء عملا فى المصانع الجديدة وفى مؤسسات الخدمات التى تكاثرت بقوة فى فترة مابعد الحرب . إلا أن هؤلاء لم يربحوا - مع ذلك - سوى نصف اللعبة . صحيح أنه كان لديهم عمل ، إلا أنه لم يكن لديهم سكن جيد . كانت المضاربة بالأرض أكبر مصدر للربح فى تاريخ إيران خلال السنوات الأربعين الأخيرة . فأبقت أسعار البيوت خارج متناول العاملين بأجر . من جانبهم كان ملاك الأراضى يتهالكون على بناء مساكن للطبقة العليا والوسطى ويرفضون غالبا إجراء صيانة لمساكن الفئات الدنيا ، فاضطر المستأجرون للعيش فى غرف كانت بالكاد أفضل من غرف المستوطنين العشوائيين ، إن لم تكن أقل أمانا منها رغم ذلك ، اعتقد معظم المهاجرين أن حياتهم فى المدينة أحسن ، وضرب معظمهم عرض الحائط برغبة المثقفين العاطفية ، التى أرادتهم أن يعودوا إلى الريف .

عاش بعض هؤلاء المهاجرين أو عملوا قرب المؤسستين الكبيرتين - البازار والمسجد - اللتين منحتا الحياة الدينية للمدينة التقليدية وجهها ، وانخرطتا فى دائرتها . غير أن الأغلبية عاشت مع ذلك بعيدا جدا عن المسجد والبازار ، فى مأوى الأحياء الجديدة المختلطة والمتهدمة من حول المدينة القديمة . لقد عمل هؤلاء مياومين فوق هياكل كتل البناء الضخمة ، أو فى مبانى المصانع العملاقة الشبيهة بأصداف ذات سقوف صفيحية ، أو باعة متجولين أو زبالين فى ظلال المصارف الكبرى والوزارات ، التى برزت كرموز جديدة للمدينة وحلت محل المسجد والبازار المسقوف . لم يكن

من السهل – وغالبا ماكان من المستحيل – على مستأجرى المساكن الجديدة ، الدخول إلى مجتمع التجار أو إلى مجتمع صناع البازار ، أو الدخول إلى حلقات نقاش Doures المثقفين أو البيروقراطيين . وإن كانوا يستطيعون تأسيس شئ ما بأنفسهم ، شئ يشبه الدور هو هيئاتهم الخاصة .

اختلفت هيئة منطقة السكن إلى حد ما عن هيئة البازار . من حيث الحجم ، كانت الهيئتان متماثلتين تقريبا : فهما نادرا ماكانتا تضمان أكثر من خمسين شخصا ، بل إنهما كانتا تقتصران غالبا على حوالى ثلاثين عضوا . ولكن على عكس هيئة فى البازار ، كانت هيئة الحى تقوم على أساس صلة الجوار أو – بصورة أعم – على أساس القرية أو المنطقة (كهيئة القادمين من على آباد أو نيشابور) . من الطبيعى أنه كثيرا ماكانت تحدث هنا تقاطعات ، فالناس من قرية واحدة كانوا يبحثون – قدر ما يستطيعون – عن مسكن بجوار أبناء قريتهم وعن عمل فى المصنع الذى يشغل هؤلاء ، لأنه بدون هذه الارتباطات ، ماكان بوسع كثيرين منهم الصمود . وتشير دراسة طهرانية من السبعينات إلى أن ٣٤٪ من مجموعة منتقاة من المهاجرين حصلت على قروض من أقرباء أو أصدقاء ، وإن هؤلاء كانوا بطبيعة الحال أبناء قريتهم .

كان لهيئة الحى السكن ، شأن هيئة البازار ، طابع دينى بارز ، حيث كان الملا الذى يحضر اجتماعاتها (هذا إن كان لها ملا) يحل ضيفا عليها . هذه التجمعات لم تكن تتم عادة فى المسجد – المقر الرسمى للملا – بل فى بيوت أعضائها ، وخاصة فى بيت «مقدمها» . كان موقر المقدم يترتب على نجاحه الاقتصادى بالمقارنة مع غيره (كان يملك البيت أو المسكن الأكثر ملاءمة للاجتماع) وعلى ديناميكيته الخاصة (فهو الذى يؤمن الروز خانات (أماكن اجتماعات) والملالى الذين يتحدثون إلى الهيئة) ، وجدارته بالثقة (كان يأخذ اشتراكات الأعضاء التى منها يدفع للروز خانات ويقتطع النفقات الأخرى) . كما أن المقدم كان من حين لآخر الوسيط الذى يجعل رجلا ميسورا يبنى مسجدا للمنطقة .

كان اللقاء العادى للهيئة – الذى يتم فى حضور رجل دين – يبدأ بتلاوة آيات من القرآن الكريم ، يقوم بها الأعضاء بالتسلسل ، حيث يصحح الملا نطقهم . وبما أن معظم المشاركين كانوا إما نصف أميين أو أميين تماما ، فإن الملا كان يتلو بنفسه آيات القرآن بالعربية . ثم كان يلقى خطبة ، قبل أن تتاح للحاضرين – فى النهاية – فرصة طرح أسئلة تدور فى معظمها حول الحلال والحرام ، بما فى ذلك إغراءات المدينة الكبيرة كالببسى كولا والأفلام وبريجيت باردو ، التى كانت قد أغوت فلاح الأحمد بالقدوم من القرية إلى المدينة . ثم كانت تأتى تزوره ، فكان رجل الدين يرتل أحداث مقتل الحسين ، قبل أن ينهض الجميع ويضربون أنفسهم طوال عشر أو خمس عشرة دقيقة على الصدر على إيقاع شعر بكائى . عند مغادرة الهيئة ، كان المقدم يدس للملا هدية مالية فى جيبه ، أما الروز خان ، فيمكن أن يستخدم مرتين أو ثلاث فى الليلة الواحدة لاجتماعات كهذه .

فى نهاية الستينات أضيف عنصر جديد إلى لقاءات الهيئات الرسمية (التى كانت تشهد فضلا عن ذلك لقاءات أقل رسمية أيضا) ، فقد تم الاستماع إلى شريط مسجل عليه خطبة لملا معروف . كانت الإذاعة قد فرضت نفسها فى الخمسينات والستينات فى إيران ، حين خدمت مصدقًا ثم الشاه كأداة هائلة عام ١٩٥٦ كان يوجد فى إيران مليونا جهاز راديو مع عدد من المستعمين قدر بعشرة ملايين – وفى نهاية الستينات ، وخاصة فى السبعينات – اكتشف الإيرانيون لسعادتهم الأشرطة المسجلة . فكان كل سائق تاكسى يحترم نفسه يشغل دون توقف جهاز تسجيل . وبما أن إيران لم تنضم – إلى اليوم – إلى اتفاقية حقوق النسخ ، فقد اشترى أصحاب الأعمال الإيرانيون أجهزة سجلوا بمعونتها مئات النسخ من أشرطة تسجيل أجنبية . هكذا لم يعد الخطباء المحبوبون – الذين كانوا ينتقدون الحكومة – يأبهون لاستبعادهم من راديو الدولة ، بعد أن أهداهم الله وسيلة إعلام جديدة ، وصار بوسع أى كان الذهاب إلى المتاجر الموجودة فى كل بازار على شئ من الأهمية لشراء خطب دينية مسجلة على أشرطة . تحول الإيرانيون – الذين كانوا يستطيعون الآن الاختيار بين مئات الخطب – إلى خبراء نقدة لأساليب الخطب ، خاصة وأن الشريط المسجل كان يكلف حوالى ثلاثة

دولارات هى قيمة مجموع الوجبات اليومية التى يتلقاها إيرانى من الفئة المتوسطة الدنيا . لكن الكاسيتات كانت تساوى قيمتها ، فهى لم تقدم للمرء رقابة على الموسيقى والمواعظ فقط ، إنما قدمت أيضا إمكانية الهزء بالحكومة عند الاستماع لخطب حافلة بنقد مبطن موجه لها . بل إن المرء كان يستطيع الاستماع سرا إلى خطب الخمينى (المهربة من العراق) الذى كان يهاجم الحكومة بلا مواربة . وقد اختارت هيئات كثيرة الأمرين معا : فكانت تسمع ملا مختارا وخطبة مسجلة على شريط .

تغير موقف جيل المهاجرين الثانى من السياسة والملالى تغيُرًا ترك أثره على الهيئات . كان الملا فى القرية الصغيرة رجلا محدود التعليم ، يجهد لتحسين دخله كزعيم دينى من خلال عمل جزئى أو كلى . فكان يعتبر - فى القرى الكبيرة والمنعمة - ضرورة حياتية ويحترم من جهة ، لكنه كان يتعرض للغيبة ما إن يدير ظهره ، لأن اهتماماته تنحصر فى أمرين : دخله وقراراته الشرعية المحدودة . ثمة طرفة إيرانية معروفة تحكى عن ملا قرية سقط فى بئر نصف محفور . لقد تحلقت حوله حلقة كاملة من الفلاحين : «أعطنا يدك» . إلا إنه بقى جالسا على الأرض وقد أخرسه الغضب . عندئذ جاء فلاح خفيف الظل وقال : «أيها السادة ، لاتقولوا أبدا للملا أن يعطيكم شيئا . وعندما ناداه قائلا : خذ يدى ، مد الملا يده فأنقذ .

تبدلت صورة الملا ببطء لدى الرأى العام . فلم يعرف أطفال المهاجرين ملا القرية ، بل عرفوا الملا المناضل الذى يريد الوصول إلى فقراء المدينة ، والذى يخطب فى لقاءاتهم . عندما دمر زلزال عام ١٩٦٢ مدينة قزوين تدميرا جزئيا ، كان طلبة الشريعة من قم والمدن الأخرى بين أوائل من جلبوا العون للمشردين . وفى شتاء ١٩٦٣ ، وكان أحدا من أشد شتاءات التاريخ الإيرانى الحديث برودة ، أعلن الخمينى من سجنه أن على الأغنياء مساعدة الفقراء ، فوزع بعض أثرياء البازار بالفعل فحم الحطب ومساعدات مالية .

هذا الشكل من النضالية تمت مواصلته ، خاصة بين طلبة الشريعة . لم يعد الملا بالنسبة للفرد عامل إنفاق ثقيل الوطأة وإن كان ضروريا . لقد غدا الآن شخصا

تستطيع أن تستمع إلى شواغله ، ويبدو أن سعادتك تهمه حقا . بل إنه غالبا مااحتل موقعا فى حياتك ، لأنك أنت أردت له أن يحتله : إذ كان أتى كضيف عليك إلى اجتماع يعقد فى بيتك وعندما كان يشكو من إهمال الحكومة لحاجات الجماهير ، فإن مصالحه كانت تبدو متطابقة مع مصالحك ، وكان بوسعك أن تشعر أن المتاعب التى يحكى عنها تمسك أنت أيضا . لقد كان جليا أن الحكومة لم تكن تبدى أى اهتمام جدى بالدين ، فاهتم الفرد نفسه به - نكاية بالحكومة - دون أن تجرؤ على التدخل . أخيرا : بقدر ماتزايد تماهى الفرد مع شواغل المناضلين الدينيين ، بقدر ما اتسعت الهوة بينه وبين الحكومة . وقد عرفت الصورة التى كونها المرء لنفسه عن الحسين تبدلا مشابها . فى عام ١٩٦٩ ، صدر كتاب عنوانه «الشهيد الخالد» قدم مؤلفه أطروحة ترى أن الحسين لم يذهب ببساطة إلى كربلاء كى يموت شهيدا ، بل إن موته كشهيد هو بالأحرى نتيجة (فرعية) لنضاليته السياسية . لقد ذهب إلى كربلاء كى يسقط حكومة غير شرعية وينتصر ، إن كان النصر ممكنا . انقسمت الجماعة الدينية الشيعية حول الكتاب ، فأيده اثنان من القدوات الحسنة وعارضه اثنان . بصورة عامة ، كان الدين قد نجح دوما فى الاحتفاظ بخلافاته لنفسه ، إلا أن هذا النزاع كان عنيفا ومن طبيعة جذرية جعلت من المستحيل بقاءه سريا . وقد بلغ من حدته أن جماعة قتلت عضوا من الجماعة المناوئة لها . أخيرا ، توقف النزاع بنصر رسمى ظاهرى أحرزته صورة الحسين التقليدية السلبية ، التى كانت الروز خانات قد أيدتها ، وإن كانت الصورة الجديدة قد كسبت فى الواقع أرضا جديدة ، إذ أيدها منتظرى ومشكينى ، العالمان القياديان فى مدرسة قم ، اللذان كانا تلميذين سابقين للخمينى وقناتين تنطقان باسمه . إلى هذا ، كان النزاع الموضوع الأساسى فى أحاديث شريعتى ، صاحب الأشرطة المحبوبة جدا بين المتعلمين حتى فى القرى . إن المسرح المجنون ظاهريا لمقاتلى مطلع السبعينات من المغاورين الذين كانوا يقاتلون انطلاقا من موقع يائس بدا شيئا فشيئا فى ضوء آخر .

عموما ، غدت الأجواء أكثر غضبا . فقد ارتفعت أسعار المساكن بنسبة ٣٠٪ خلال سنوات قليلة . بما أن العامل بأجر دفع زيادة مساوية لإيجار بيته ، فقد تراجع بالنسبة

ذاتها أمله فى أن يحصل فى أى يوم آت على ملكية عقارية صغيرة فى المدينة . فى الوقت نفسه ، قادت دورات تعليم القراءة والكتابة التى نظمتها الحكومة فى المعامل إلى تعليم من سيشتغلون لأمد طويل فى المصانع الكبيرة القراءة والكتابة بنسبة تكاد تبلغ مائة بالمائة ؛ فأيقظت هذه المؤهلات اهتماما جديدا بالسياسة . كان جيل الآباء يجد متعة حقيقية فى السياسة قبل الإصلاح الزراعى ، لأن الملاك المتنافسين فى الريف خاضوا معارك انتخابية عنيفة بعضهم ضد بعض ، خطبوا أثناءها ود الفلاحين (وخاصة ملالى القرى) . عندما جاء الفلاحون إلى المدينة ، فقدوا اهتمامهم بالانتخابات ولم يغرهم أحد بالعمل السياسى - لم يوجد بعد عام ١٩٧٥ سوى حزب واحد على كل حال - . بالمقابل ، أبدى أبناؤهم وبناتهم اهتماما سياسيا أكبر بكثير ، وإن كانت السياسة الوحيدة التى وصلت إلى الجماهير هى سياسة الحكومة فضلا عن رسالة الإسلام السياسية الخفية . حتى سكان الأحياء العشوائية بدءوا يظهرون غضبهم علنا ، بعد أن كانوا العنصر الأشد جنبا والأقل تسييسا من الشعب . حين خططت الحكومة لإقامة أحياء عشوائية عام ١٩٥٨ ، فر السكان . أما فى عام ١٩٧٧ ، فخاضوا معركة استمرت خمس ساعات مع السلطات ، قتل خلالها شرطى .

لاشك أن الحيرة ستصيب مؤرخ إيران القرن العشرين بسبب موقع الدين الوطيد فى الفئات الوسطى والدنيا المدينية ، مثلما أصابت قوة مكانة الدين مؤرخ انجلترا خلال الثورة الصناعية بالحيرة . إن من كان ينتقل من المناطق الريفية إلى المدن المصنعة جزئيا ، كان يظهر إما شعورا دينيا قويا ، أو كان يزدرى الدين بصراحة . هذان النمطان من رد الفعل كان يمكن ملاحظتهما بدورهما فى انجلترا العصر الفيكتورى . وقد كتب فريديريك انجلز عام ١٨٤٤ فى دراسته «نجد لدى الجماهير فى كل مكان تقريبا عدم اكتراث تام حيال الدين ، وفى أعلى الأحوال أثر من نزعة إلهية لاتتعدى الخوف من كلمات معينة ككلمة «غير مؤمن» و «ملحد» ... الخ . وقد أكد الإحصاء الدينى الذى أجرى عام ١٩٥١ تحليل انجلز ، حيث ظهر أن صلة الطبقة العاملة بالكنيسة أقل كثيرا من صلة الفئات المتوسطة والعليا .

وصف الأحمد – فيما وصفه – اغتراب الفئات الدنيا عن الدين . وشرح فى الأورومانية كيف تغير الإيرانى الذى هاجر إلى المدينة داخليا : «يعتقد الرجل بقدر مكتوب ويقوم بنبؤات تكهنية من خلال فتح الكتب العشوائى أو بمعونة المسبحة ، ويقدم الأضاحى أيام الأعياد ويتقبل الحساء الذى يقدم له كهبة نذرية ، إلا أنه يتعامل الآن مع آلات ... لن تعمل كوابحه بسرعة أقل ، ولن يدور محركه بسرعة أقل إكراما لأضاحيه الشهرية . إذا كانت أضحيته الشهرية ستبقى هكذا دون ثمار ، وكان سيستمر فى مواجهة الحوادث ، فإن كيله سيطفح فجأة وسيقلع عن تقديمها ، وسيصبح إما عديم الإحساس تماما أو قشة فى مهب الريح» . وللحق ، فإنه كان بوسع المرء العثور على عراف قرية حتى فى القرى التقليدية . يصف عالم أجناس أميركيا لرجل أمى فى القرية التى درسها كان الحديث عن الحسين يثير حنقه : من هو أصلا هذا الحسين ؟ أنا أعتقد أنه لم يوجد إطلاقا . وللعلم ، فإنه يمكن أن يوجد فى الفئات الدنيا والوسطى من طهران عدد من العرافين أكبر بكثير من عددهم مع القرى ، رغم الهيئات والمساجد الجديدة .

عندما كان المهاجرون يتدينون ، فإنهم كانوا يتدينون بقوة . ينطبق هذا على إيرانى الستينات والسبعينات مثلما انطبق على انجلترا الثورة الصناعية ؛ فدين الكنائس كان فى انجلترا مطلع القرن التاسع عشر إلى حد ما دينا ابتكره المعوزون لأنفسهم ، بينما كان الميتوديون والانجيليون الانجليكانيون رجالا أتوهم بدين اهتم بأحوالهم أكثر من حكومة الفئة الوسطى والعليا . وعظ جون ويسلى عام ١٧٨٩ فى دبلن حول أسباب عدم فاعلية المسيحية فقال : أليس هذا الإهمال – إهمال الاهتمام بالفقراء – واحدا من الأسباب التى تفسر لماذا مازال عدد كبير منكم مريضا ومعوزا جسديا وروحيا ، ولماذا مازلتم تحزنون الروح القدس وتفضلون الحياة الدنيا على الوصايا الإلهية ؟ . تسمح لنا هذه الفقرة بمعرفة سبب آخر للتدين القوى لدى المهاجر إلى المدينة : فهو بحاجة إلى جهد إيمانى واع كى يصمد فى وجه «أفخاخ» المدينة : فهو كان أبا لأسرة – شأن معظم أعضاء الهيئات – كان بحاجة إلى قوة الدين وإلى صيت التدين كى يسيطر على أسرته وخاصة منها أطفاله .

ليس من السهل تحديد أثر قابل للقياس يمارسه هذا التدين على السياسة فى أى من هذه الأمثلة التاريخية . إذ بينما وصف البعض الطبقة العاملة الإنجليزية وصفًا يوحى بأن الميتودية أحدثت انضباطًا اجتماعيًا جعل بالإمكان تفادى الثورة ، رأى آخرون فيها عزاء فارغًا ومصاصة تسلت الطبقة العاملة الإنجليزية بلعقها عقب فشل الإصلاحات السياسية عام ١٨١٥ ، وقال غيرهم أن دين الكنيسة منح المنتسبين إليه إحساسًا بالانتماء ، وبالتالى شعورًا طبقيًا ، استطاعوا بمعونته تأسيس أحزاب سياسية فى نهاية الأمر ، طرحت مطالب حديثة لصالحهم .

من الصعب بالقدر نفسه تحديد دور الدين بالنسبة للجماهير المدينة فى إيران تحديدًا جليًا . وإن كان ثمة شيء واضح ، حتى إذا كان أعضاء الهيئات يمثلون ، إحصائيًا ، أقلية (وهو أمر ليس أكيدًا) ، فإن هيئاتهم كانت بالنسبة لهم شيئًا جديًا ، مثل لأعضاء الفئة الدنيا المتوسطة شكل التنظيم الاجتماعى الوحيد ، الذى لا شأن للحكومة به . وقد أخذ المنتسبون المدينيون إلى هذه الفئات يهتمون بالسياسة ويلاحظون اهتمام ممثلى الدين المنظم بهم ، وعرفوا كذلك أن ثروات كبيرة تتدفق على إيران . إنهم لم يفهموا بالتأكيد خطة الشاه لإثارة ازدهار اقتصادى دائم بمساعدة مشاريع كثيفة رأس المال ، إلا أنهم فهموا أن أحدًا لا يبنى بيوتًا مدعومة حكوميًا ، أو يمد مجارى وشوارع ثابتة لأحيائهم السكنية ، فيفيدون منها مباشرة . وإن كانت بعض المجارى والشوارع قد مدت من حين لآخر كذريعة ، كانت الحكومة تحافظ على سعر الخبز منخفضًا بصورة مصطنعة ، وكانت تجبر مانحى العمل على إعطاء عمالهم إضافات مالية سنوية تعادل راتب شهرين أو ثلاثة أشهر ، لكن هذا كله لم يكن كافيًا . لقد وضع المهاجرون وأبناؤهم آمالهم فى ورقة المدينة الكبيرة ، وكانوا يشعرون أن حسابهم كان يمكن أن يصح دون إشكالات ، لو أن الحكومة قامت بما كان يجب عليها القيام به على خير وجه .

فى أعوام ١٩٧٦ ، ١٩٧٧ و ١٩٧٨ كانت بعض سلع الاستهلاك الأساسى كالبصل مثلاً عصية المنال طوال أسابيع . وأقلع الأثرياء عن تلقى أى أسمنت لاستكمال ملحقات بيوتهم . بينما نما فى المدن مزاج نافذ الصبر وغاضب ، دفع عام ١٩٧٧ بضعة آلاف

من سكان الأحياء العشوائية إلى النضال ضد إدارة مدينة طهران ، ونزل مئات آلاف العمال وأبناء الفئة المتوسطة الدنيا فى مظاهرات الثورة إلى الشوارع ، ممن تراكم القسم الأكبر من الغضب فى صدورهم . ومع أن هؤلاء لم يحددوا استراتيجية أو إيديولوجية الثورة ، كما أن مقاومتهم ماكانت لتخيف النظام ، فإنهم هيجوا الجماهير الهائلة التى هزمت الحكومة وجيشها أمامها . لقد استخدم الملالى الهاتف وكانوا يعرفون لمن عليهم التوجه كى تنزل الجماهير دون هاتف إلى الشوارع . وسار كثيرون فى الشوارع كأعضاء فى هيئات ، وكان لدى كثيرين الإحساس بأنهم يحملون روح الحسين الباسلة فى نفوسهم ، ألم يقل أحد سكان الأحياء العشوائية لعالم اجتماع إيرانى فى أواسط الستينات : ليس هناك من شئ يوحدنا أكثر من حب الإمام الحسين .

الفصل العاشر

كان السابع عشر من شباط عام ١٩٧٨ يومًا باردًا . رغم ذلك ، قرر على قطع المسافة بين جامعة طهران ومعهد أحمد ، التى تبلغ كيلومترًا ونصف الكيلومتر ، سيرا على الأقدام . كان أحمد الرجل الوحيد فى طهران الذى كان على واثقا من أنه يستطيع أن يقدم له شيئا يفيده فى مواجهة مشكلته ، فإن لم يكن لديه شئ خاص يقوله حولها ، فإنه سيفهمها على الأقل ؛ ألم يدرس هو نفسه أيضا فى مدرسة الشريعة بقم !

كان أحمد قد ترعرع فى كرمان . صحيح أنه كان يستطيع بالكاد التحدث بلهجتها ، إلا أنه كان يقلد تقليداً مضحكا الفارسية التى تحكى فيها ، والتى كان أبناء طهران يفهمونها بصعوبة . جاء والدا أحمد من سابول ، وهى مدينة صغيرة فى سيستان ، الإقليم المجاور لكرمان . كانت سيستان مسقط رأس رستم ، بطل الملحمة القومية . ربما كمن هنا سبب مثل على إلى تصور رستم باعتباره أحمدَ وقد تضخم وأخذ أبعاداً خارقة . كان أحمد رجلا وسيم المظهر ، له عينان بنيتان دافئتان وابتسامة آسرة ولم يكن صغير القد بأى حال ، حتى إذا امتنع المرء عن تضخيمه وإعطائه مقاييس رستم . كان أحمد طويل القامة عريض المنكبين رغم سنواته الستين ، وكان قويا بشكل لافت بالنسبة لأستاذ جامعة .

رغم بنيته الجسدية وصحته الجيدة ، كان أحمد يترك انطباعاً دائمًا بأنه يشعر بشئ من الضيق ، لإحساسه أن حياته لم تحقق أبدا صبوات شبابه . تحدر أحمد من أسرة تجار بازار صغار أرسلته إلى المدرستين المحلية والرسمية ، فتركت مؤهلاته انطباعًا إيجابيًا عظيمًا لدى أساتذة المدرسة المحلية جعلهم يرسلونه إلى قم وهو بعد فى الثالثة عشرة من العمر ، حيث كانت سنواته الأولى فى الفضية مفعمة إلى أبعد حد بالنجاح ، بيد أنهم مالبثوا أن لاحظوا شيئا فشيئا أنه ماعاد يهتم إلا بالمنطق والفلسفة

والخطابة . وقد قال رفيقه فى الغرفة إنه كان يكبت بصعوبة غضبه حين كان يوقظه لتأدية صلاة الفجر . لكن أحمد صمد فى قم حتى كاد يبلغ العشرين من العمر ، بفضل تحاشى صفوف الشريعة والقانون والحقوق المتقدمة .

بعد سنوات سبع من وصوله إلى قم ، خلع أحمد العمامة والعباءة فجأة وغادر المدينة . فى البداية ، عاش حياة بائسة فى طهران مولها من مكافآت شحيحة كان يحصل عليها مقابل فهرسة مخطوطات لأصحاب المكتبات ، ومن ترجمة فقهاء عرب حديثين إلى الفارسية . فيما بعد ، عومت موجة مد جديدة سفينة حياته ، إذ اكتشفه مــلا ذو حظوة من كرمان كان يحتل منصبًا هامًا فى البلاط ، ومكنه من التقدم لامتحان القبول فى جامعة طهران الذى اجتازه بسهولة . مذ ذاك ، لم يعد أحمد بحاجة إلى أصدقاء أقوياء ، فقد امتدح أساتذته كل ماكان يفعله ، وقدمت له منحة للقيام بدراسات متقدمة فى الخارج ، فدرس الفلسفة فى انجلترا والولايات المتحدة ، ثم نشرت أطروحته حول فيلسوف إسلامى إيرانى ولقيت استحسانا هائلاً كان يتيح له إمكانية ممارسة العمل الجامعى فى مكان ما من العالم الناطق بالإنجليزية . إلا أن أحمد قرر قبول منصب تعليمى مساعد فى جامعة طهران وتزوج امرأة من كرمان ، فكان بوسع المرء سماعهما يتحدثان دارجة كرمانية قوية ، بسبب رجحان كفة قدراتهما التعبيرية على كفة صفاتها المضحكة ، فى أغلب الظن .

كان اختيار المرأة والوظيفة آخر قرار كبير اتخذه أحمد ، إذ بدا بعد ذلك وكأن قدرته على اتخاذ القرارات قد تلاشت تمامًا . وهو أمر شرطته جزئيًا الظروف . كان أحمد أبًا مضحيا ، من أجل أطفاله فى البداية ثم من أجل أطفال شقيقته التى ترملت وحل بها فقر شديد . أضف إلى هذا أن معرفته العميقة بالفلسفة والتاريخ والعربية الفصحى وفنون الخطابة والفارسية الكلاسيكية جعلت تلامذته وزملاءه يغمرونه بفيض من الأسئلة ، ما إن يظهر فى حرم الجامعة ، وأنه كان يحاول - بنظرته الودودة على الدوام ولكن الحزينة بعض الشئ - مساعدة من يرجو عونه .

للتخلص من هؤلاء القوم جميعهم ، قبل أحمد فى النهاية منصبًا فى معهد أبحاث يقع خارج متناول معظم (وليس خارج متناول كل) مزعجيه المحتملين . مهما يكن

من أمر ، فإن أحمد عرف أنه لن يستطع بعد الآن اتخاذ أى قرار ، لأنه كان هو نفسه لايريد ذلك . ربما أحس بما أحس به رستم الأسطورة ، الذى - لشد ما كانت تقلقه حياة بلاط الشاه - كان يرغب بالعودة من حين لآخر إلى سيستان ، كى يصطاد ويتأمل ويترك قبل كل شئ بمفرده . كان أحمد يستخدم - فى مواجهة الناس - مقارنة قليلة التأثير ، يشبه نفسه فيها بالملا ناصر الدين ، جحا) الذى قضى فى خلاف . فى البداية تحدث المدعى ، الذى عرض وجهة نظره بطريقة مقنعة وفصيحة ، فوجد الملا نفسه مجبراً على القول : «أعتقد أنك على حق» ، عندما أخذ المدافع الكلمة ، قدم حججه بقوة جعلت الملا يقول له : «أعتقد أنك على حق أيضا» . عندئذ سأله كاتب المحكمة : ولكن أيها الملا ، إنك لاتستطيع أن تعطيهما كليهما الحق فيما قالاه» ، فأجابه الملا ناصر الدين بالمنطق الذى يميز الكثير من نكاته : أعتقد أنك أنت أيضًا على حق .

إضافة إلى العجز عن اتخاذ قرار ، تكون لدى أحمد شعور بأن تأهيله الفكرى لم يكن كافيًا بعد ، فقد اعتقد أنه لم يقرأ ولم يدرس أبدا مايكفى للإدلاء برأى محكم حول أى شئ كان . أما حين يكون بين أصدقائه ، فكان يعترف أنه ليس بمستطاعهم تصور ضحالة معارفه وقلتها . عندما كان يتكلم فى أحاديث الدور نصف العلنية حول الفلسفة الإسلامية - التى شارك فيها بصحبة على - فإنه كان يقول - إن هو تحدث أصلاً - لبضعة دقائق كلامًا باهرًا حول الموضوع ، قبل أن يبدأ البحث عن حجج ضد ماكان قد قاله مرات عديدة : ماذا يمكننى أن أقول ؟ صدقونى أننى لا أعرف ، فيبدو بعد كل هذا أشد اضطرابًا وانزعاجًا مما كان قبله . لذا لايثير الاستغراب أن تكون كتاباته قليلة جدا ، وإن لايقلع - هو الذى كان يعرف كم كان قراره بالتردد وعدم اتخاذ قرار سببا لانزعاجه - عن الاستشهاد بنصف بيت من الشعر لحافظ يقول فيه : لأننى تبعت خيالى ، جلبت جميع أفعالى العار على فى النهاية .

كان المعهد والمكتب الذى فر أحمد إليه بناء بسيطا وحديثا يقع داخل حديقة صغيرة . عندما دخل على الغرفة فى الطابق الرابع ، كان أحمد يدور حول مكتب معدنى ضخم ، رمادى اللون ، تغطيه صفيحة من اللينوليوم ، وكان جليًا أنهم جاءوا حديثًا إلى الغرفة .

لقد كان أحمد سعيداً لأنه صار يستطيع عرض مكتبه لضيوفه فكان يسحب أدراجه واحدا بعد آخر ويقول : إن كل جزء من هــذا المكتب الجميل صنع فى إيران . لاأعرف بعد أين يحسن بى أن أضعه فى هذا المكان . انظروا ، بأية سهولة تفتح هذه الأدراج وتغلق» .

كان على يقدر أحمد بسبب سعادته بالأشياء الصغيرة ، التى كان يستطيع التعبير عنها أيضا حيال من هم أصغر منه عمرا ، قدر ما كان يقدره بسبب معارفه الشاملة – التى غالبًا ماكان ينكرها – .

«إن طاولة عارية تعطى الأمل بوليمة ، ليكتب لكم أن تعيشوا كل الأشياء الطيبة التى يمكن أن تأتى بها» ، ذلك كان جواب على التشجيعى . فرد أحمد : إن شاء الله ، إن شاء الله وتنهد بعمق . ثم قدم كرسيًا لعلى وجلس ، وقال : أعتقد أن لديكم مشكلة مع داوودى .

فى الحقيقة ليست لدى أية مشكلة مع داوودى ، لكننى أخذت مشكلة إنسان آخر معه على عاتقى . فقد ذكر فى محاضرته عن أرسطو رواية تزعم أن محمداً قال : أرسطو نبى . وقال إنه يبحث الآن كم كان هذا الأرسطو الإسلامى مختلفا عن أرسطو الذى يمكن أن يكون قد عاش قبل المسيح بثلاثة قرون ونصف . وقال إن أرسطو كان يؤمن كمعاصريه بوجود حيوانات ظهرت بفضل عملية خلق محضة ، دون أن يكون لها أبوان ، وأنه أحب مثل أهل زمانه الموسيقى والمسرح . بعد المحاضرة ، جاءت طالبة باللباس الإسلامى التقليدى – امرأة من الطراز الذى قد تعتبره ابنة لزينب – إلى وقالت : كيف يمكنكم أن تسمحوا بأن يهاجم هذا البهائى محمداً ؟ لقد توقعنا جميعًا أن تقولوا شيئًا . أنا من جهتى لم يكن عندى أية ملاحظات على محاضرة داوودى ، لكن بعض الطلبة ذهبوا إليه وسألوه كيف يقول ماقاله فى حضرة ملا ؟ لم يقل داوودى شيئًا بل أدار ظهره وانصرف ، وإن كان أحد الطلبة قد دافع عنه بالقول : إنه بهائى . لقد أحسست أننى لاأستطيع العودة إلى الصف دون أن أحدث انقسامًا أو أكنس أستاذى إلى تحت السجادة – حسب المثل القائل : عندما يطهو الطعام طباخان يكون الحساء إما بلا طعم أو شديد الملوحة . لا أريد أن أكن ملحاحًا بأى شكل ، ولكن

بما أنك نزعت العمامة قبل أربعين عامًا وأقلعت عن أن تبدو مللا ، فإنك ربما كنت تستطيع إبلاغ داوودى أن المصلحة العامة منعتنى من القدوم إلى محاضراته .

قبل أن ينتهى على ، هز أحمد رأسه موافقًا وقال : بسعادة غامرة . وأضاف : هل تعلمون أن أحد أسباب تركى لقم كان رغبتى فى اكتشاف أرسطو الإغريقى . كان ذلك فى الحرب العالمية الثانية ، ربما فى الوقت الذى ولدتم فيه ؟ لقد أيقظت الحرب حبى لتاريخ العالم ، وأيقظ تاريخ العالم حبى للفلسفات المختلفة ، الإسلامية وغير الإسلامية . وقادتنى قدرتى على قول : أنتم أيضا على حق ، إلى وقوعى فى حب عدم تعين وتشوش جميع ضروب الفكر البشرى . وكما قال حافظ : فى البدء ، بدا الحب بسيطًا ، إلا أن المصاعب حدثت بعد ذلك .

تأثر على كثيرا ، لأن أحمدَ ، الذى كان أكبر منه سنا بكثير ، ائتمنه على أسراره . كان أحمد قد كان عليا على الدوام كند له ، إلا أنه بدا الآن وكأنه يشعر بعلى كشخص يستطيع أن يمحضه ثقته ، وأن عليا يمكنه مشاركته فى عالمه الداخلى من خلال تعاطفه معه . من جانبه ، أحس على فجأة أنه جسور بما فيه الكفاية لطرح سؤال لم يتجرأ على طرحه إلى اللحظة أبدا : ما الصعوبات التى دفعت بكم إلى مغادرة قم ؟

ابتسم أحمد : لقد جئت إلى العالم مصحوبا بمصاعب معينة أنت بالكاد تعرفها ، فأنت سيد ومن أسرة ثرية . كان أبى تاجرًا صغيرًا ، وكنت أنا لفترة صبيا فى بازار كرمان . (ارتجف جسد على ، فقد خطر له بازار آخر وصبى آخر ، صانع الخياط الطفل ، واختفاؤه المباغت الذى خلف بقية من عسر فى روحه ، لم تختف حتى بعد مايزيد على ثلاثين عاما) وياله من بازار ! . عندما أقرأ عن أسواق أصفهان وبغداد الكبرى قبل مئات السنين ، فإننى أستطيع أن أتصور كيف بدت : لقد كانت ساحات كبيرة ، صنع المرء فيها أشياء جميلة ، وتاجر بها ، وخزنها . أم ترانى كنت ببساطة طفلاً وحسب ؟ لابد أنه كان ثمة شئ أكثر من ذلك فى الخفاء ، لأن هذه البازارات كانت تتلاشى فى سنوات العشرينات ، عندما كنت ما أزال طفلاً . لاشك أنه كانت فيها توجد أقمشة حريرية من يزد وقاشان وراشت ، إلا أنها غدت أشد ندرة على الدوام . قديمًا ، كان كل وعاء فى المطبخ وكل قطعة أثاث فى البيت صناعة يدوية من البازار .

غير أن الناس بدأوا ، فى تلك الفترة ، بشراء سلع رخيصة مصنوعة فى الخارج ، أعجبتهم تدريجيًا أكثر فأكثر ، بينما تضاءل حجم البازار وتغير . من أجل هذا أنبهرنا بشاه رضا - رغم الكره الذى كنا نكنه له . ليس بوسعك تخيل ماكان يعنيه رؤية صورة مصنع كبريت إيرانى فى الجريدة . ربما كان بناتها رجالاً حملوا أكياس الأسمنت على ظهورهم ، وربما أتت تجهيزاتها من الخارج ، لكن إيران لم تعد مرتبطة بعيدان الثقاب الروسية . لقد ظهرت فجأة كميات كبيرة من أعواد الثقاب المصنوعة فى إيران ، فبدا وكأننا استرددنا النار من أيدى الأجانب كى نشعل مدافئنا ومصابيحنا . ثم أتت سكة الحديد ! طبيعى أنها بنيت بمساعدة مهندسين أجانب وآلات هندسية أجنبية ، إلا أنها كانت طفلاً شرعيًا لإيران ؛ فقد خططت بكاملها وتم حتى تمويلها من قبل الحكومة الإيرانية .

«عندما أقال الحلفاء رضا شاه ، بدا وكأن الله يتيح لنا فرصة إلقاء نظرة على الحياة بعد الموت ، حيث السماء والجحيم متداخلان أشد التداخل ، وبدا وكأنه يجعل جميع أعمال البشر الدنيوية خلواً من المعنى . لقد كنا أحراراً بالفعل ، نستطيع أن نقول ما نريد قوله ، وأن نكتب تقريبا كل ما نريد كتابته ، ونرتدى تقريبًا كل مانريد ارتداءه . أما النساء كعمتى - اللواتى أقلعن عن الخروج من منازلهن بعد أن ألغى رضا شاه الحجاب بالإكراه - فقد أحسسن وكأنهن قد أخلى سبيلهن من المعتقل ، فصار بوسعهن النزول إلى الشوارع بالتشادور . ولكن ماذا كنا نستطيع أن نفعل بحريتنا ؟ هل نحدث بالجنود البريطانيين والأميركيين والروس ، الذين يحرسون قوافل نقل السلع من الخليج الفارسى إلى بحر الخرز ؟ أم نتفرج على قبضة من مصانع الدولة ، التى بنيت بصعوبة هائلة ، وهى تنهار ببطء نتيجة سوء الإدارة والتخطيط ؟

مع أننى كنت طالبا من قم يقاسم غيره من طلبتها التسهيلات التى حالت بين هذا الرجل وبين اضطهادنا وترويعنا ، لم أشعر أننى غدوت أقوى مما كنت . وحين ذهب رضا شاه ، صار واضحًا للمرة الأولى كم كنا - جميعنا بلا استثناء - فقراء وضعفاء : لقد كنا ضعفاء لأن آخرين قرروا بحركة من أصبعهم ذهاب حاكمنا . وكنا فقراء لأنه رغم المرسوم العام الذى كفل إمداد إيران كلها بالسلع الأكثر أهمية للحياة ،

ورغم مداخيلنا التى بنينا بها سكة الحديد ، لم يكن لدى معظمنا إلا ماهو ضرورى جداً للعيش ، ولم يسافر هؤلاء فى القطار .

من الصعب عليك إن تتصور مدى فقر طالب قم الفقير فى زمنى . فقد كانت ثيابنا نقص يدوياً من ملاءات قمية خشنة بدرجة لا تصدق ، يشتريها المرء بقروش قليلة . بينما كنا فى نهايات الشهور ، عندما نكون قد أنفقنا منحتنا الدراسية الصغيرة كطلبة ، نمضى لياليـنا ونحن نحلم بالكباب ، إذ لم يكن لدينا مايؤكل سوى الخبز المرشوش بالسمسم .

وسط كل هذا الفقر ، كان ثمة ترف لم أستطع أنا وبعض من أصدقائى التخلى عنه . فقد كان هناك فندق فى قم يمكن الاستماع إلى الراديو فيه ، إذا مادفع المرء سعراً مضاعفاً لكأس الشاى . لقد كنا نذهب دوما إلى هناك للاستماع إلى الأخبار المسائية ، حيث كان مذيع يقرأ بصوت أملس أنباء المعارك العملاقة بين الأميريكان واليابانيين أو بين الألمان والروس . أحياناً ، كان يشارك فى هذه المعارك بشر يبلغ عددهم ضعف جميع عدد سكان طهران آنذاك .

أعتقد أننى وعيت العالم من خلال الحرب أكثرمما وعيته بفضل قراءاتى - ربما كنت أخلط الآن الأمور ببعضها . لقد حاولت أن أدرس تاريخ العالم على نفسى ، فقرأت كتباً فارسية وعربية وحتى إنجليزية - وإن بصعوبة أكبر بطبيعة الحال - وكما يقول المثل : من يريد امتلاك طاووس ، عليه أن يتجشم عناء السفر إلى الهند . كان تاريخ الإغريق هو الذى بهرنى أكثر من غيره ، فقد قابلت فيه أسماء فلاسفة كنت قد تعرفت عليهم من الفلسفة الإسلامية - أفلاطون وأرسطو والسفسطائيين ، عاشوا جميعهم فى عالم ملئ بالأوثان ، ولم يشعروا - رغم ذكائهم - بالخوف الذى ينتابنا نحن ، قبل تقديم صلواتهم للأصنام والآلهة السماوية فى مكانتها لله . لقد خلعت العمامة - كما سبق وقلت لكم - وذهبت إلى طهران ، كى أجد أيضاً أرسطو الحقيقى كان فى الأربعينات فى طهران .

«يفاجئنى أن أسمع أرسطو الحقيقى كان فى الأربعينات فى طهران . قال على ، وأضاف : لو أنكم اكتشفتموه ، لكنتم ما تزالون تجدون إلى الآن عددا متزايداً من الناس فى قم تستطيعون التحدث معهم حول الفسلفة» .

«أنا على حق بطريقة معينة ، أقر أحمد باسماً» . إننى لم أجد أرسطو فى طهران ، ولكن لاتنس أن الفلسفة لم تكن آنذاك محل إجلال خاص فى قم التى عرفتها . أرجو ألا تسئ فهمى – فقد أحببت أشياء كثيرة فى قم ، كالأخذ والعطاء فى نقاشات الصفوف المدرسية ، والتحليل الدقيق إلى أبعد حد للنصوص ، والتمييزات الدقيقة الرائعة التى كان يجريها أحيانا أستاذ كفء . هذه التمييزات كانت كفروع أغصان جديدة فى شجرة لايهتم أحداً لحالة جذورها وجذعها . هكذا وجدت أننى لن أفهم لماذا يزرع أناس آخرون أشجارا أخرى ، مالم أذهب إلى مكان آخر .

«أنت على حق أيضا لسبب آخر . فى عام ١٩٤٦ – ١٩٤٧ كنا نتصور أن السماء والجحيم متداخلان بطريقة مغايرة تماماً لما كان يبدو زمن إقالة رضا شاه .

لقد كان زمن الجحيم ، لأن حكومتنا كانت ضعيفة ولأننا كنا نخشى أن تكون أيادى الإنجليز والروس المتنافسين وراء أية خطوة نقوم بها . لكنه كان أيضًا زمن السماء ؛ لأن الحرية استمرت بضعة أعوام بعد الحرب ، وأن روح إرادة طيبة كانت تسود العالم ، ولأنه بدا لفترة طويلة أن كل شئ ممكن . لقد ظهر رجال الثورة الدستورية القدماء من جديد وقالوا إن الدستور لم يكن غسق فجر كاذب ، وأن الشمس كانت ترتفع وراء الغيوم ، وأنها لن تلبث أن تشرق دون عوائق . هل استولى هذا المزاج علىَّ – أم أن شبابى هو الذى أمسك بى ؟ هذا ما لا أعرفه» .

أخذ أحمد استراحة قصيرة وفكر حول سؤاله الخاص ، ثم استأنف حديثه : «مهما يكن من أمر ، لقد كنت فى مزاج مفعم بالأمل ، وأحسست بثقة حذرة حيال جماهير الناس فى البلدان البعيدة ، التى تركت معاركها العملاقة خلال الحرب انطباعًا هائلاً لدى . آنذاك ، قلت لنفسى إن من واجبنا فهم الإسلام فى معناه الأساسى ، الذى هو خضوع الروح الإنسانية خضوعًا فطريًا لله ، حسب ماتقوله الآية القرآنية» .

أما السبب الثانى لذهابى إلى طهران ثم إلى الخارج ، فيرجع بمعنى معين إلى نظرة جعلتنى أرى فى البشر جميعهم مسلمين ، وإلى أننى اعتقدت – انطلاقًا من هذه النظرة – بضرورة وجود «منظومات فكرية إسلامية» أخرى تنتظر من يكتشفها ، لن أستطيع العثور عليها فى قم . مهما يكن من أمر ، فإن الشيعة – رغم جمال الفلسفة التى تدرس فى قم – مازالوا أقلية بين المسلمين بعد موت النبى بأربعة عشر قرنًا ، بينما مازال المسلمون أنفسهم أقلية كبيرة بين مجمل سكان العالم . إذا كان الإسلام فى هذا الفهم الواسع لم يضرب بجذوره بقوة وعمق خارج العالم الإسلامى ، فكيف كان بوسعى التخلص من الإحساس بأن الله خان الإسلام ؟

«لا إله إلا الله» ، قال على بصوت ساخر بعض الشئ . لقد اختار هذا القول عن وعى بسبب مضمونه وقوته . أردت أن أعتقد أن زميلك فى الغرفة افترى عليك حين شهد – رغم تقديره الكبير لك كما قال – إنك فقدت إيمانك . الآن فقد أعتقد أنه كان على حق . أنا – بكل توقير ياسيدى الأستاذ المبجل – مللاً مستنير أؤمن أن كثيرين من غير المسلمين سيكونون بين الناجين ، لكننى أؤمن أن الوحى بالقرآن هو حدث فريد فى التاريخ البشرى ، وأن كان معظم الناس لم يتلقوه إلى الآن . على كل حال ، يعتقد أناس كثيرون من جيلكم أن الله خان الإسلام لأنه أفرط فى إضعاف عالم الإسلام . هل أنتم على ثقة من أن الأمر يتعلق بالنسبة لكم بخيانة روحية وليس بخيانة سياسية اقترفها الله ؟

يتعلق الأمر – بالنسبة لى – بكلتا الخيانتين ، أجاب أحمد ، دون أن يحس بأى استياء من هجوم على . ثم سأل : أفهم من كلامكم أن زميلى فى الغرفة مازال يتذكرنى بمودة ! قولوا له إننى أتذكره بدورى بمودة . ولكن صيانة لشرف الكباب التازة الذى كنت أعده لكلينا فى الغرفة ، كان عليه الإقرار بأنه لم يكن يعرف حالتى الروحية آنذاك ولايعرفها اليوم . فأنا قد أكون أى شئ ، لكننى لست شكاكا ، رغم أننى أمر بلحظات أوشك فيها أن أتبع نصيحة حافظ فى أبياته التى تقول :

فك عقدة لسانك ولا تأبه للمجال السماوى ،
فهذه العقدة لم يستطع أى مساح حقول فكها على الإطلاق ،
رغم أعمال الفكر .

كى أكون شكاكا ، علىّ أن أكون حاسمًا بما فيه الكفاية . لكننى أرى كيف يسبح كل ماتم الإيمان به فى عالم تصورات عصره ودائرته الثقافية كما يسبح السمك فى الماء .

سأطرح ، من بعد إذنكم ، مسألة «رفع على سبابته وهو يبدأ حديثه» . إما أنكم تفهمون مجموع هذه الأنظمة الإيمانية بمنظار عصرنا ودائرتنا الثقافية أو أنكم فهمتم أنفسكم جيدا انطلاقًا من العصر والدائرة الثقافية التى تم أو مازال يتم فيها الإيمان بهذه الأنظمة . فى الحالة الثانية ، لن يكون ثمة مشاكل بالنسبة لكم ، لأنكم ترون الأنظمة الإيمانية على حقيقتها ، أى كما هى فى الحقيقة . فإن كنتم تعتقدون باستحالة أن يفهم أحد ما أى نظام يقع خارج سياقه الثقافى ، يكون عليكم الإقرار بعجزكم عن التعرف على أى نظام إيمانى آخر يقع خارج نظامكم الخاص – وعليكم الإقرار أيضًا أنه لن يكون بوسعكم أبدًا معرفة ما إذا كانت لهذه الأنظمة الأخرى انحرافات ، لكونها تبقى عصية على الفهم بسبب اختلاف الدائرة الثقافية . إذا كان لايوجد مثل هذه الفروق العصية على الاكتشاف ، فإنكم تكونون قد بددتم وقتكم فى البحث عنها ، أما إذا كانت موجودة ، فإن محاولاتكم لاكتشافها لن تفضى إلى أى شئ سوى زيادة معلوماتكم الخاطئة .

«اعتراض وجيه – فليبارك الله ذكاءكم القمى البارز !» عندما تحدث أحمد ، لاحظ على أن صديقه بدا أقل انزعاجا مما كان عليه خلال الحديث ، بل أقل انزعاجا مما كان فى أى وقت من الأوقات التى أمضياها معا . ولكن – أضاف أحمد – أرجو أن تفكر بما يلى . ألا يجوز أن يكون بمستطاعنا اكتشاف الفروق فعلاً ؟ ألا يسعنا التفكير فى سياقات ثقافية تختلف عن سياقنا الخاص ، من خلال جهد هائل يسمح لنا بتحسين ترجمتها تحسينًا دائما دون أن نصل مطلقًا إلى ترجمتها ترجمة كاملة إلى سياقنا ؟

«لدى – بعد إذنكم – اعتراض وجيه» رد على كرسيه قليلاً إلى الخلف وأضاف قائلا : «أشعر أن علينا الإبقاء على بعد معين ، إن أردنا فعلاً خوض نقاش جدى حول هذا السؤال . «تتذكرون بلا شك أننا كنا ندرس قواعد اللغة العربية والخطابة فى قم ،

أولا لأننا كنا نستطيع فهم عربية عصر النبى – نعترف أن الوحى بالقرآن حدث فى لغة القرن السادس أو السابع – وثانيا لأننا نعرف أن أية ترجمة للقرآن لن تكون إلا خيانة للأصل» .

قال أحمد مزهواً : «هذه نقطة مثيرة للاهتمام . لكنها تبقى – إن أنت قرأتها مع إجابتى – ملاحظة هامشية بالأحرى . إن ترجمة تتم بين ثقافات متعددة تحتاج لما هو أكثر بكثير من القواعد المضبوطة والقاموس الجيد . فى القرن التاسع ، حاجج الجباعى فى البصرة ضد الجبرية ولصالح حرية الإرادة ، وفى القرن الثامن عشر فعل لوك الشئ ذاته فى لندن . لكنه يرجح جداً أن يكون الرجلان قد قصدا أشياء مختلفة كل الاختلاف ، فالجباعى خاطب أناساً كان غرضهم الأساسى فهم مقولة القرآن : الله علة كل الأشياء وسيثاب البشر إن هم أطاعوا وصاياه وسيعاقبون إن عصوها . أما لوك ، فقد دافع عن حرية الإرادة فى عالم بدت فيه كل حركة قابلة للتفسير من خلال ميكانيكية قوانين نيوتن الفيزيائية . إننا لن نفهم عراق الجباعى فى القرن التاسع ، إذا ما اقتصر عملنا على استبعاد حافلات الركاب الكبيرة من صورة العراقى الحديث ، وإذا اكتفينا بالاستعانة بقاموس جيد لعربى تلك الحقبة .

«سيعرض بعد أساتذتنا فى قم متذرعين بوجود معرفة ثابتة ترتكز على حقائق أصلية بدهية ، وسيقولون إن الجباعى ولوك يمكن أن يتسامرا عبر القارات والأزمنة ، إن كانا قد أشتقا نظاميهما من هذه الحقائق الأصلية . لكنك تعلم أن بعض التصورات تكون بدهية فى عصر معين ودائرة ثقافية معينة ، ولاتكون كذلك فى عصر آخر . هناك رياضيات حديثة لم يعد بدهيا فى نظرها أن يتكون خط مواز واحد فقط عبر نقطة تقع خارج مستقيم معطى . إن القول بهذا لم يعد فقط أمراً غير مسلم به ، بل هو أحيانا مضلل . لكن هذا كان نظرية لدى إقليدس اقتبسناها منذ ترجم قبل ألف عام للمرة الأولى إلى العربية ، ثم اقتبسه الغرب دون أن يطرح عليه أية أسئلة إلى ماقبل حوالى مائة عام . توقف أحمد قليلا ثم قال : على ، لتكن حياتى فداء لك ، فأنت تنظر إلى ساعتك» .

صح ما توقعه أحمد ، فقد اعتذر على عن الطريقة التى نظر بها إلى ساعته، وقال : سامح من فضلك هذا الطالب القليل التعلم ، الذى يجب عليه قراءة النص والهوامش

مرات متعددة بعد ، ليتأكد من أنه فهم جيدا درس اليوم . بما أننى سأذهب اليوم إلى مكتبة الجامعة قبل أن تغلق أبوابها ، فإننى سأوجز سؤالى الأخير . تعلمون كما أعلم أن الفقه عرف كم أن الشرع غير أكيد ، وكم يمكن أن توجد آراء كثيرة حول كل نقطة مكنه . ولكن ما إن يرغب أحد ما فى القيام بأفعال ، حتى يكون مجبراً على حزم أمره واتخاذ قرار ما : نعم هذا صحيح وهذا خطأ . كيف يصل المرء من مقولة «إن العالم ، بقدر ما أفهمه ، كان دوما على هذه الحال أو تلك – إلى الوصية التى تأمره : لاتقتل ؟ إنعلم الشريعة هو – لهذا السبب بالذات ، تاج التعلم الشيعى ، فالدراسة المتقنة للشريعة تعلم الملا كيف يتخذ القرار الأكثر صواباً ، وترشده إلى مايجب فعله . إن الناس البسطاء فى إيران يعلقون آمالهم علينا وليس على المثقفين ، وهذا أمر طبيعى . هل تنتظرون أن يضحى أحد ما ، وأن يكبح جماح عواطفه ويقدم حتى حياته فداء لقناعات تقع فى مكان ما من مجال الممكن، دون أن تكون متوطنة فى حقيقة مامطلقة ؟ إن آلامى فى القرية وعالم الشريعة يشتركان فى الرغبة بامتلاك قناعة إيمانية تكون فى صميم جوهرها مازعم القرآن أنه متحقق فيه : حقيقة الحقيقة ذاتها .

«أيها السيد الجدير بالتوقير» ، رد أحمد «إنكم لعلى حق أيضا ، وإن صدق إيمانكم الإسلامى ليحظى لدى بأرفع أشكال التثمين . إنكم تتذكرون ما قال النبى يوسف لرفيقيه السجينين فى مصر : «ياصاحبى السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار . ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ماأنزل الله بها من سلطان . إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم لكن أكثر الناس لايعلمون» . فكيف نصل من الاسم إلى الحقيقة التى لاتقبل الفناء ؟ أعتقد أن الأسماء التى يتكون منها عالمنا تنضوى على ترتيب أقل انتظاماً بكثير مما قالوه لنا فى قم ، وإن الوسطاء سببوا من الضلالات أكثر بكثير مما نظن . هل تتذكرون أن العلامة الحلى فى اعترافه الإيمانى الرائع الوضوح – الذى استخدمناه فى تعلم الشريعة – يعتبر عجائب محمد بدورها برهانا على نبوته ، ومنها مثلاً إشباع كتلة كبيرة من البشر بقليل من الغذاء ؟ أنا لست شكاكًا ، ولا أزعم أن هذه العجيبة كانت مناورة خادعة قام بها النبى والعياذ بالله ! ولا أقول أن الشهود قد فسروا الوقائع تفسيراً خاطئًا ، أو أنه

لم يكن هناك شهود ، وأن الشهادات ملفقة . إننى أقول فقد إن المسيحيين ربطوا هذا المعطى بقدوم نبى ، ونسبوا هذه العجيبة إلى يسوع – وإن المسلمين – الذين يرون فى محمد نبيًا – نسبوا العجيبة ذاتها إليه . تلك كانت طريقة القراءة البسيطة «لنص» حياة النبى ، وهى طريقة لاتقول شيئًا حول ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة . علينا أن نسائل أنفسنا كيف نستطيع التخلص من طريقة القراءة الخاطئة . هذا أمر لايحسمه السؤال حول ماإذا كان الشهود أهلاً للثقة .

«إننى لا أعرف هذا ، لكننى راغب حقا فى معرفته ، لأنه أمر صعب جدًا بالنسبة لى . إننى أعرف كما تعرفون أن معظم الناس لايستطيعون التصرف إلا انطلاقًا من الإيمان . وإننى لأوجه اللوم إلى نفسى لأننى لا أعرف . وهناك أيام يبدو لى فيها حجاب الأسماء غير قابل للاختراق ، عندئذ تكون الأشياء القليلة البدهية بالنسبة لفكرنا مجرد قواعد مبتذلة تظهر فقط كيفية تبنى فكرنا . فى هذه اللحظات ، أعتقد أحيانًا أن الأحكام الخلقية ، التى تطلق فى عالم الاحتمالات دون أن تتفق مع تجارب الحياة ، رغم أنها تشبه الأفاعى على كتفى الطاغية تسحاق تفترس البشر دون تمييز . ثم توجد أيام أخرى أعتقد فيها أن العالم قائم من أجل ذاته ، بغض النظر عما إذا كنا نعثر عليه . ولكن ، بما أننا نعود دومًا إلى الاعتقاد بأننا أدركنا فعلا جزئية منه ، وأنه صار بوسعنا إعادة تصميم بنائه .

فإننا نستطيع أيضًا اعتباره مكانًا ممكن المنال ، يقول عنه مولانا إنه يقع مباشرة وراء باب موصد :

هذا المكان ليس منتهكًا ، إنه حب ورحمة كليتان

إلا أن جنونكم الغرور كرتاج على بابه

لكننى مع ذلك متساهل حيال نفسى ، بحيث يعاودنى جنونى الغَرور تكرارًا ، فأنا لا أستطيع أبقاء الباب مفتوحًا على الدوام . لست أدرى .

كان على يستطيع أن يرقب كيف اكتسب وجه أحمد من جديد تعبيراً مفعما بالهم . اجتاحته الآن رغبة فى التخفيف عنه ومساعدته على تحمل وضعه القلق بشئ من الراحة على الأقل . قال على : أحمد يجب أن أعترف أننى لا أعرف بدورى شيئا من جوانب كثيرة . وقد تعرفت فى الأيام الأخيرة على نفسى فى أبيات لمولانا تقول :

صحراؤنا بلا حدود ، فلا تجد الروح ولا يجد القلب أى هدوء

والعوالم المتداخلة ببعضها غدت انعكاسا للشكل ، فأى انعكاس هو انعكاسنا ؟

عندما تجدون رأساً مقطوعًا على الطريق ، يتدحرج فى اتجاهنا أسألوه ،

عن أسرار القلب لأنكم ستتعلمون منه سرنا الخفى .

هل تعلمون ، أننى أحس بالعبء الذى يحمله عالم الفقه ، بالضبط لأننى أفهمكم ، وإن كنت لاأرى أفهمكم ، وإن كنت لا أرى رأيكم . من واجبى كعالم شريعة شيعى أن أشتق الواجب الأخلاقى للإنسان من نقطتى متباينتين : من الأشياء ، المتجذرة فى ضمانة العقل (سواء كنت توافق على هذا أم لا توافق) . ومن الأشياء التى يأمر بها القرآن صراحة . عندما يحدد القرآن نصيب الذكر بمثل نصيب الأنثيين لدى توزيع الإرث ، ويقول بقطع يد السارق ذكراً كان أم أنثى ، فإننى أتبنى عقلانية هذا القانون بالنسبة للعالم الذى أوحى فيه بالقرآن . بيد أننى أرى أيضًا تنوع الأوضاع الإنسانية ، ولا أتبنى ببساطة مبدأ يلغى القانون ، إذا كان يخدم الخير العام . أريد مبدأ يتيح لنا التعرف على روح وقصد القانون ، ويمكننا من تطبيقه بطريقة تتفق معهما . إنه مبدأ لاينسف القرآن بأن يجعل الناس يقرءون فيه مايريدون قراءته ، مثلما يفعل بعض شبابنا ، ولايبدد جوهر واسم الدين ، بل يحفظ عموماً كل ماهو خير فيما أعطتنا إياه دراسة القوانين المتأنية خلال بضع مئات من السنين . إننى لم أجد هذا المبدأ ، ولم أكتشف بعد أى انعكاس هو انعكاس ومازلت أنتظر آملاً أن أعرف سر الرأس المقطوع» .

«سيد على» ، حاول أحمد الآن أن يضع شيئا من العزاء فى صوته ، أنتم عالم . ليس من الصعب أن يقع المرء فى الحب . كم بدا الحب بسيطًا فى البداية ، ثم بدأت المصاعب . ليس هناك من حب أصعب من الحب الذى يعلمنا أن نبقى مخلصين فعلاً لمعرفتنا . إنه يعلمنا أن نتعلم أيضًا المواضع المزعجة من النص ، كى نفهم النص كله» .

اندهش على من إحساسه المفرط بالسعادة لأنه كان قد حمل على محمل الجد كشاب جدى عاشق للعلم . «لقد مضى منذ أمد طويل الوقت الذى كنت ربما أستطيع أن أتغير فيه» . قال على : «إنهم يعتبروننى ثوريًا لأننى كنت فى السجن ، ولأن لدى أصدقاء راديكاليين . عندما أرى أن الشاه يشعر بسببنا بالإحراج أمام الأجانب ، ويريد جعلنا نسخا من الأميريكيين ، فإننى أشعر بالعار يجتاحنى . لا أريد أن أفكر من وماذا سنكون عندما سينضب النفط ذات يوم» .

قاطعه أحمد : سنكون أفقر من بنغلاديش .

«دون أى شك . ومع ذلك ، عندما يسألنى أصدقائى فى البازار ما إذا كان عليهم إغلاق محلاتهم فى اليوم التالى ، وعندما يهاتفنى الملالى طوال اليوم ليحكوا لى عن خططهم فى جعل أنصارهم يتظاهرون ، فإننى أحن إلى قم ، إلى كتبى التى لم أقرأها بعناية كافية أو لم أقرأها على الإطلاق» .

«كم أود لو كنت أستطيع الذهاب معكم وآكل السوهان بصحبتكم» . قال أحمد : ثم أتناقش معكم فى الصف ، ثم أتحدث معكم حول السياسة على غناء الطيور قبل الصلاة العشاء فى الفيضية . عندما كنت قبل أربعين عاما هناك ، لم أكن أنتمى تماما إلى المكان . أما كتبى فإنها لم تقنعنى إقناعا تاما إلا فيما ندر . لكننى كنت هناك برغبة ! وأنا لاأستطيع قراءة أى كتاب دون أن أتوقف من حين لآخر كى أصغى لمن أتصورهم ، وهم يقولون : هل وضح المؤلف نقطته فعلاً ؟ عندما أسمع عن أبنية مدارسكم الجديدة ، حيث الصفوف مكيفة بالكامل ، وحيث يوجد فى كل قاعة نوم ماء جار ، فإننى لا أستطيع إلا أن أزدرى هـذا كله ؛ فلقد كان علينا أن ننفض أحذيتنا كل صباح ، لأن قم كانت مليئة آنذاك بالعقارب» .

«يؤسفنى أننى سأسبب لكم الخيبة ، لكن الحكومة قضت على العقارب وجعلت الماء الجارى يدخل كل البيوت . لاأعرف إن كان هذا سيزيد من حنقكم على الحكومة ، أم سيجعل منكم أنصارًا للأسرة المالكة ؟» .

«أنا نفسى لاأعرف» أجاب أحمد مبتسمًا . ثم سأل فجأة بشئ من الإنزعاج : «لاتعتقدون أن شيئا مايمكن أن يحدث غداً ؟» .

لم يشأ على إخباره بكل ماكان قد سمعه ، وإن تملكه شعور بضرورة تحذير أحمد : «فى بعض المدن ، يريد الناس غدا استغلال الطلاب الأربعين الذين قتلوا فى قم لإغلاق محالهم وعقد اجتماعات احتجاجية فى المساجد أو فى البازار» .

«يا إلهى ، قال أحمد . ثم سأل : هل ترى أن أسحب بعض المال من المصرف ؟ آمل ألا يحدث شئ ما يبلبلنى» .

«عزيزى البروفيسور . إننى لا أخاف على سلامتك أو طيب عيشك . فالله يتدبر أمور المتقين ، مع أن تقوالها تحمل أحيانا قسمات غريبة . والآن ، فكر بما قاله حافظ :

عندما تمارس الصبر ، كنوح النبى ، فى غمار الطوفان

فإن المأساة تنقلب ، ويبرز الهدف المنشود منذ ألف سنة

وقف الاثنان ، عندما فتح باب الغربة الأمامية قال أحمد : ربما كنا بحاجة إلى صبر أيوب أو نوح الألفى . أعتقد أننى أستطيع امتلاك صبر كهذا من أجل الإيرانيين .

بالمناسبة – ماذا كنت ستفعل بمالك ، لو أنك سحبته اليوم من المصرف ؟

«اليوم وكل يوم : أشترى كتبًا» .

فى السابع من كانون الثانى (فبراير) عام ١٩٧٨ ، نشرت جريدة طهرانية نافذة بتدبير من الحكومة مقالة تهاجم «الإمبريالية الحمراء والسوداء» عن أولئك الذين يقاومون إصلاحات الشاه ، ويبحثون - كما تقول لائحة الاتهام - عن دعم لدى «مختصين فى قضايا روحية» . وخصت المقالة بهجومها آية الله الخمينى بوصفه «عميل الإمبريالية الأكثر تشدداً ورجعية» واتهمته صراحة بالعمالة لملاك الأرض الرجعيين ، الذين يقامون إصلاح الشاه الزراعى . وتساءلت المقالة باستهزاء إن كان ثمة بعض الصواب فى إشاعة تقول إن الخمينى سمى «السيد الهندى» لأنه كتب أشعاراً إباحية تحت اسم مستعار هو «الهندى» ، وليس لأن أسرته جاءت من الهند (عاش جد الخمينى باعتباره سيداً من أصل إيرانى فى كشمير ، فنشر قصائده العرفانية تحت اسم «الهندى») . اعتقدت الحكومة أن الوقت قد حان لنشر مقالة استفزازية كهذه ، وكانت قد منعت نشر اسم الخمينى فى قم ، فلم يذكر هناك بصورة علنية إلا قبل فترة قصيرة من كتابة هذه المقالة . توفى مصطفى ، ابن الخمينى الأكبر فى قم عام ١٩٧٧ ، وفى أربعينه انتقد بعض الخطباء الحكومة علنا وامتدحوا والده الذى كان فى منفاه بالعراق . وبما أن الرئيس الأميريكى كارتر زار الشاه فى طهران عام ١٩٧٨ بمناسبة رأس السنة الجديدة . وبالنظر إلى أن الشاه أراد قبل أكثر من عام من الزيارة إبداء ترحيبه بسياسة حقوق الإنسان الكارتيرية ، فإن الحكومة لم تفعل شيئاً حيال التصريحات الموالية للخمينى ولسياسته ، التى قيلت فى أربعين ولده ؛ فاستمد رجال الدين من هذه الواقعة مزيداً من الجرأة .

ظهرت المقالة فى يوم صحو بارد ، يوم من أيام الشتاء يتحلق القوم فيه داخل بيوت قم حول طاولة منخفضة ، تشتعل تحتها نار فحم الحطب وينتشر فوقها غطاء لحافى . وصلت صحف طهران إلى قم كالعادة ، فى الثالثة من بعد ظهر اليوم نفسه . أما بقية اليوم ، فكان طلبة المدارس الدينية يحتاجون إليه للتفاهم على مايريدون القيام به . فى الصباح التالى ، أخبروا فى الفجر أصحاب المحلات فى البازار أنهم يريدون بقاء البازار مغلقا . وبالفعل ، بقى البازار مغلقًا من ذلك الصباح وحتى يوم ١١ شباط (فبراير) من عام ١٩٧٩ ، عدا أربعين يوما فقط . ثم ذهب الطلبة فى مجموعات إلى بيت المراجع وسواهم من القادة الدينيين ، ليطلبوا منهم تصريحات علنية تكذب زعم

الحكومة بأن رجال الدين الإيرانيين يدينون الخميني أو يؤيدون «الثورة البيضاء» . وقد استجاب جميع العلماء لرغبة الطلبة .

بعد الظهر ، تجمع الطلبة قرب الضريح في مدرسة الخان ، أكثر مدارس قم العليا أهمية ، منذ أغلقت الحكومة الفيضية قبل بضعة أعوام . لم يكن غضب الطلبة قد هدأ بعد ، فانطلق جمع يضم بضعة آلاف منهم ومن متعاطفين معهم ، في وقت متأخر من بعد الظهر ، من مدرسة الخان إلى بيت واحد من المعلمين ، كان خطيبًا مفوهًا ونصيرا متحمسا للخميني . اتجه الجمع نحو تقاطع قرب المشفى ، حيث يترك المرء منطقة الضريح ويذهب نحو الجنوب . عندما مروا هناك بقسم شرطة ، طلب إليهم أن يتفرقوا . رفض المتظاهرون الطلب وصرخ بعضهم «تسقط حكومة يزيد (الخليفة الأموي المتهم بقتل الحسين وأتباعه !) ، و «نريد عودة آية الله الخميني» ! أطلقت الشرطة النار على الجموع ، فسقط - وفق معطيان وردت من قم - على الأقل عشرون قتيلاً (تذكر مصادر أخرى أرقامًا أدنى بكثير ، كما تذكر أرقامًا أعلى أيضًا) ، وجرح عدد أكبر من ذلك بكثير .

في اليوم التالي - في التاسع من كانون الثاني - حدث شئ نادر كمشاهدة «أبي الهول من الغرب» - كما يقال في إيران . فقد انتقد آية الله شريعة مداري - أحد أكثر المراجع نفوذا في قم - الحكومة في البرنامج الفارسي لإذاعة الـ BBC . كان شريعة مداري وارث قسم كبير من سياسة آية الله بروجردي ، التي رمت إلى الحفاظ على التعايش الحذر مع الحكومة . بما أن مواطنيه الأذربيجانيين اعتبروه بإجماع يكاد يكون كاملاً «رجع التقليد» ، فإنه حظي بأكبر عدد من الأتباع بالمقارنة مع مراجع قم الأحياء ، بينما كانت الحكومة تعامله بوصفه قمة التراتب الديني . كان آية الله شريعة مداري معروفا بحرصه وحكمته في البلاد بأسرها . والحق ، أنه بقي صامتًا عندما أغلقت الحكومة الفيضية في أواسط السبعينيات ، واعتقلت كثيرين من مدرسي المدارس العليا أو نفتهم إلى مناطق نائية في إيران . بيد أنه صار بوسع عشرات الآلاف الإيرانيين ، ممن سمعوا الآن برنامج الـ BBC ، المحطة الإذاعية التي تعتبر مصدراً جد موثوق ، أن يتابعوا كيف قال هذا الرجل الكبير الحذر بلكنته التركية أن على الحكومة

تحمل مسئولية إطلاق النار على المتظاهرين ، وأنه لم تطلق طلقات تحذير ، وأن لاسبب يدعو للاعتقاد بأن التجمع البشرى كانت لديه نوايا شريرة .

تذكر أحداث الأشهر الأربعة عشر التالية بالاحتفالات البكائية التى تربط بين زفاف ابنة الإمام الحسين إلى ابن أخته قاسم وبين الحداد على ابنه البكر ، فى البدء تفرج الإيرانيون بحب اكلاع، إلا أنهم انجروا - مع سقوط الحواجز بين الممثلين والمتفرجين - إلى الهيجان المشترك الذى يتفرجون عليه ، والذى نسجت فيه رابطة وشيجة لحمتها الحزن العام على «الشهداء» وسداها فرحة العيد . فى هذه الأثناء ، طالب ملالى قياديى الإيرانيين بالاحتفال بأربعين أبناء قم الذين قتلوا يوم ٨ كانون الثانى ، فأقيمت فى أقسام كثيرة من إيران صلوات حداد ، فى حين شهدت تبريز ، عاصمة مقاطعة أذربيجان - التى ينحدر منحا آية الله شريعة مدارى - مظاهرات يوم ١٨ شباط «فبراير» أدت إلى أعمال عنف قتل خلالها أحد المشاركين فى الحداد ونشبت اضطرابات استمرت ستا وثلاثين ساعة ، هاجم المتظاهرون فيها المصارف ومستودعات المشروبات الكحولية ، وإعلانات السينما الإباحية ، وكل الأماكن - بما فيه الحوانيت - التى ظهر فيها العلم الأزرق/ الذهبى الذى صار رمزا للمتظاهرين بعد احتفالات بيرسيبوليس . أرسلت الحكومة وحدات عسكرية لإعادة الهدوء والنظام ، فقتلت عدداً جديداً من المتظاهرين .

سرح الشاه بضعة موظفين فى لفتة مصالحة ، وأرسل وفوداً إلى الملالى ، لكن هؤلاء اعتبروا اللفتة علامة ضعف وليس على مصالحة صادق . عندما مضت أيام الحداد الأربعون على قتلى تبريز ، حدثت فى مناطق كثيرة من إيران مظاهرات انتهى قسم كبير منها إلى إحداث شغب . لقد فرضت المظاهرات وحوادث الشغب نفسها الصيف بكامله ، إلى أن هاجمت قوات الحكومة بيت شريعة مدارى فى إحدى المناسبات ، فغدا من الصعب عليه أن يحافظ على سياسته فى التعايش السلمى مع الحكومة .

لم يكن هناك مناسبة معينة من شأنها أن تضيع احترام محمد رضا بهلوى شاه فجأة لدى رعاياه - وهو احترام كل يخالطه الرعب من الحاكم - . إلا أن هذا فقد

احترامه ببطء ، خطوة خطوة ، وبعد عدد من الخطا كان ضياعه نهائيًا . إن الحاكم الذى طار إلى قم عام ١٩٦٣ ، حيث تبنى علنًا «ثورته البيضاء» ، ووزع عقب اضطرابات قم عام ١٩٦٣ شهادات تمليك الأرض لفلاحين من القرى المجاورة ، يقوم الآن بردود أفعال تتصف بالبلبلة والتناقض . فكانت هناك ، من جهة ، ردود أفعال قوية تقوم بها الحكومة ، تعقبها لفتات مصالحة مفاجئة مفعمة بالندم ، من جهة أخرى .

أسهمت حوادث كثيرة فى اجتياز إيرانيين كثيرين للحاجز الفاصل بين الممثلين والمتفرجين . ففى يوم ١٩ آب قتل أكثر من أربعمائة إنسان فى احتفال داخل سينما ريكسان بعبدان . اتهمت الحكومة الرجعيين الدينيين ، وألمحت إلى أن خمينى أرسل عملاء من العراق قاموا بهذه الفعلة الفظيعة ، لكن الخمينى أدلى بتصريح غاضب أنكر فيه أن مسلمًا تقيًا قد يتورط فى فعل كهذا ، واتهم السافاك باشعال النار فى السينما كى تقضى على أعداء النظام . بغض النظر عن الجهة التى تسببت فى إشتعال السينما (ربما لم يكن هناك من أشعلها) اعتقد كثيرون أن الظروف ترجح ارتكاب الحكومة للجريمة ، فشعر آلاف الإيرانيين ممن كانوا يعتبرون أنفسهم محايدين ، ويرون أن الصراع يدور بين الشاه وأنصار رجال الدين المحافظين ،أنهم معنيون بما يجرى ، فقد خافوا أن تضحى الحكومة بهم أيضا كى تنقذ نفسها . هكذا أخذ مئات الآلاف يرون فى الحركة الآن شأنهم الخاص .

كان الشاه مايزال يتصرف بطريقة متناقضة ، فقد عين يوم ٢٧ آب خلال شهر رمضان رئيس وزراء جديداً . أذن لصحف طهران أن تنشر صورة للخمينى . كان الناس يذهبون فى نهاية بعد ظهر ذلك اليوم إلى بيوتهم فى قم كى يعدوا طعام الإفطار ، عندما انتشر خبر الصورة فى المدينة انتشار النار فى الهشيم ، وانطلقت أبواق السيارات فى كل مكان . إن جو السماء الذى يشبه بعض الشبه أجواء العيد فى نهاية يوم الصيام ، تحول فجأة إلى جو احتفال عام بهيج .

انتهى شهر الصيام يوم ٤ أيلول ، فدعا ملالى قياديون جميع الإيرانيين إلى صلاة مشتركة ، ثم انطلقوا بعد الصلاة فى شارع النزهة الرئيسى بالمدينة . فى الأماكن الأخرى ، كان هناك مظاهرات مماثلة ، وعنى المشاركون فيها بفرحة غامرة معنى

قوتهم العددية . فى هذا اليوم ، وفى غيره من أيام الصيام الدينية طوال الخريف جاء سكان قرى لا حصر لعددهم ، تصحبهم باصات مليئة بالنساء ، إلى المدينة كى يشاركوا فى المسيرات ، وبالفعل ، انخرط كثيرون منهم فيها بمزيج من الجدية والانفعال ، الذى يقترن عادة بزيارة أحدى المدن المقدسة فى يوم من أيام الجمعة . عندئذ قررت الحكومة أنه لابد من وضع حد للاضطرابات ، وأعلنت الأحكام العرفية .

فى اليوم التالى - الجمعة فى الثامن من أيلول - رفض المتظاهرون فى ميدان كبير يقع قرب بناية البرلمان فى طهران التفرق ، أغلب الظن لأنهم لم يعرفوا بإعلان الأحكام العرفية ، فأطلقت القوات النار عليهم مباشرة وقتلت كثيرين منهم . حين عرف الإيرانيون ماجرى ، تحولت غالبيتهم من موقف المتفرج إلى موقف المشارك ، المنفعل أشد الانفعال بأهمية الأحداث .

هذا المزيج المخيف من المظاهرات السلمية والاحتفالية التى قام بها مئات آلاف الناس ، واصطدمت من حين لآخر اصطدامًا عنيفًا بالجيش - والتى كانت تثيرها مجموعات قليلة راغبة فى القتال والموت - استمر دون انقطاع ، كما استمرت أيضًا سياسة الحكومة المتذبذبة والمترددة . فى ٢ تشرين أول فرض حظر التجول فى جميع المدن الإيرانية بمناسبة بدء شهر محرم . رغم ذلك ، سار فى مساء اليوم الأول من محرم شبان يرتدون أكفانا بيضاء عبر الشوارع ، إظهارًا لاستعدادهم للموت ، فقتل بعضهم بالرصاص فعلاً . لم يكن لدى الحكومة أية وسائل توقف بها مسيرات التاسع والعاشر من محرم - التاسوعة والعاشورة - يوما ذكرى استشهاد الحسين . لذلك تلقى منظمو المظاهرات موافقة رسمية عليها ، شريطة أن تكون منضبطة . نظمت المعارضة المسيرات بأعظم قدر من الدقة ، وقيل أنه شارك فى مسيرة طهران التى دامت ثمانى ساعات قرابة مليونين من البشر ، وأنه رفعت صور الخمينى فى كل مكان .

غادر الشاه إيران يوم السادس عشر من كانون الثانى عام ١٩٧٩ ، بعد أن ملأ علبة صغيرة بتراب من أرض بلاده ، أسوة بما كان أبوه قد فعله عام ١٩٤١ . فى الأول من شباط عاد الخمينى من منفاه . أما الجيش ، الذى بقى مواليًا رغم

مظاهرات ملايين الإيرانيين ، فقد انحل ، بعد أن فقد برحيل الشاه المركز الوحيد الذى كان يستقطب ولاءه الشخصى العميق . فى الحادى عشر من شباط انحلت الحكومة الانتقالية التى كان الشاه قد عينها قبل رحيله ، بينما كان الخمينى يتلقى وهو جالس فى فناء إحدى مدارس طهران العليا تحية وحدات الجنود الإيرانيين .

هكذا انتصرت «الكلمة» ، كان الأحمد قد عرف أنه إذا ماحدثت ثورة ذات يوم ، فإنها ستكون ثورة «الكلمة» ، وإن «الكلمة» يجب أن تصدر عن القادة الدينيين ، كى تكون نافذة . كتب الأحمد يقل : «ليت القادة الدينيين يعرفون (فقط) - يحجوهم إلى ذلك الإيمان بأنه من غير الضرورى إطاعة القادة - أى جوهرة تختبئ فى قلوب الناس، جوهرة مثلها كمثل بذرة ستنبت منها المقاومة ضد حكومة الاضطهاد والفساد . وليته كان بمستطاعهم أن يبينوا للشعب (فقط) الطبيعة الحقيقة لهؤلاء القادة «كتب الأحمد : على رجال الدين أن يواصلوا كلماتهم إلى الشعب من خلال وسائل الإعلام ، لأن الأنبياء والمصلحين والمثقفين الحقيقيين امتلكوا فى التاريخ الإيرانى نفوذ الكلمة» .

جلس الخمينى فى البداية فى العراق ، ثم - منذ تشرين الثانى ١٩٧٨ - فى باريس وقال : على الشاه أن يرحل ، على الشاه أن يرحل . وفى حين كان ملالى آخرون ، بينهم بعض «القدوات» فى قم ، على استعداد للتفاهم مع الحكومة ، فإن الخمينى رفض رفضًا مطلقا أى حل وسط . لقد نطق بالكلمة دون مساومة ، إلى أن استقال الشاه فى النهاية . بنجاح الخمينى بدا وكأن جميع الكلمات العربية ، التى اكتشفها الأحمد فى قصة «رحلة الحج» منقوشة على الضريح ، قد عادت إلى الحياة ، وإن «كل شئ» قد سقط تمامًا تحت سطوتها ، كما يقول الأحمد فى قصته .

خاتمة

انصرم أكثر من ستة أعوام على مسيرات خريف عام ١٩٧٨ الكبيرة . عندما يفكر الإيرانيون بوضعهم الراهن ، فإن كثيرين منهم يستطيعون قطعًا تكرار شعر سعدى القائل :

«لم أمتط الجمل وليس على أيضًا أن أحمل الأثقال كالحمار

وأنا لست سيدًا للمضطهدين أو عبدًا لملك من الملوك»

يريد هذا البيت من شعر سعدى التعبير عن شعور المتحدث بالسعادة لأنه متحرر فعلاً من الأعباء الكبيرة ، ولا يجب عليه ، رغم ذلك ، حمل العبء المتخيل الأثقل ، عبء إخضاع نفسه لغيره أو إخضاع غيره له . إن الإيرانى الذى يكرر بيت الشعر هذا فى شتاء عام ١٩٨٤ ، ربما يرى فيه ضربًا من السخرية، إن هو نظر إلى وضعه الخاص ، فمن غير الواضح له إلى أى مدى هو سيد مصيره أو يمكنه أن يكون كذلك .

استمرت الفرحة المسكرة الناجمة عن المشاهد التى رأت الجماهير الإيرانية نفسها فيها لأول مرة كممثلة فى مسرح التاريخ ، طوال السنوات الخمس التالية للثورة . حين كان قادة مجموعات مجاورة يأتون بأعداد كبيرة إلى صلوات أيام الجمعة ، أو يغزو عشرات آلاف الناس - مئات الآلاف فى طهران - الشوارع فى الأعياد الدينية . أطلقت الثورة الإيرانية لدى الطوائف الشيعية خارج إيران - وخاصة فى لبنان ودول الخليج النفطية - حركات سياسية راديكالية انتمى إليها أيضا رجال نفذوا هجمات انتحارية بالقنابل ضد مقر قيادة قوات المارينز والسفارة الأميريكية فى بيروت ، لاعتقادهم أن روح الإمام الحسين قد تلبستهم . أما فى إيران ذاتها ، فقد عرض التلفزيون الرسمى فى صيف عام ١٩٨٤ فتيانا يتقدمون صفوفا نحو أبواب الباصات ،

حيث كانوا يقبلون قرآنا يمسك به أحد الملالى قبل أن يمسحوا جبينهم به ويصعدوا إلى السيارات التى ستقلهم إلى جبهات القتال ضد العراق . إن الحنق على العراق ، الذى كان قد أطلق هذه الحرب ، والاستعداد للشهادة الذى امتدحه آية الله الخمينى مرارًا وتكرارًا أشد الامتداح فى رسائله ، أبقت الصورة البطولية للمتحمس الجسور حية على الدوام فى الرأى العام الإيرانية ، رغم قتلى إيران المائة وخمسين ألفا ، الذين سقطوا فى ميادين هذه الحرب .

قادت الجاذبية ، وكذلك التأثير الصادم ، المنطلق من العبء الثقيل الذى تمثله صورة الشهيد ، إلى تغير جذرى فى فهم إيرانيين كثيرين لأنفسهم . ويبدو أنه صار يوجد لدى كل صنف من الإيرانيين عدد كبير من أناس ما عادوا يحتملون حب الالتباس - الذى أعطى الثقافة الإيرانية صورة ثقافة قابلة للتكيف تتظاهر من خلالها من جهة ، وحياة داخلية خاصة من جهة أخرى - فأخذوا يرون فيه حرية ما عاد التاريخ يسمح بها . ذلك الفجر الذى انبثق قبل ستة أعوام ، عندما ارتدت الأرض كلها ثياب الوعد ، وعندما كان وجود الإنسان على قيد الحياة يعتبر ضربًا من البركة والنعمة ، أخلى مكانه لفجر آخر رأى الإيرانيون فيه تاريخهم الممتد طوال ألفين وخمسمائة عام فى ضوء جديد وقاس ، وأحسوا بحاجتهم إلى تعاريف صريحة ، وغير ملتبسة ، يمكن أن تستعيد جدارتها فيه . هكذا رأوا ماضيهم فى أبيت مولانا ، التى يصف فيها أناسًا يبحثون فى عز الليل عن القبلة :

كأناس يبحثون باجتهاد
حيث يتجه كل واحد منهم فى الاتجاه الذى يظن أنه القبلة
ثم عندما تظهر الكعبة عند الفجر
يصبح جليًا من فقد هنا الطريق الصحيح .
أو كغواصين فى أعماق البحر
حيث يلتقط كل واحد متعجلاً شيئًا ما ..
عندما يرجعون مجددًا من قاع البحر العميق

يظهر من لديه الآن الجوهرة التى لا تقدر بثمن
وكذلك من جلب أيضًا الجواهر الصغيرة
ومن جلب الحجارة والقشور التى لاتساوى شيئًا .

فى العام السادس للثورة أفهم إيرانيون كثيرون بعضهم أن الصورة البطولية للمتحمس المضحى كانت دورًا ملعوبًا أو مجرد وضع استعراضى لم يعد بمقدورهم الحفاظ عليه . لقد تمت خيانة الثورة ، هذا مايقوله ليس فقط الإيرانيون فى المنفى ، أو المخلصون للملكية الذين بقوا فى إيران ، أو الثوريون الذين أخذوا موقفًا معاديًا للملالى ، بل كذلك الثوريون الدينيون الإيرانيون ، الذين يقولون الآن وابتسامة خفيفة ترتسم على وجوههم ، عندما يقرءون خبرًا فى جريدة حول ميت ما : وهذا أيضًا مات شهيدًا . يبدو أن بعض الإيرانيين يستطيعون مبادلة دور المتحمس بدور الكلبى دون صعوبة ، بينما يفعل آخرون هـذا بشئ من الحرج أو لا يفعلونه إطلاقًا . بالنسبة للإيرانيين الذين يبدلون أدوارهم بصعوبة أو لا يبدلونها أبدًا ، انعدمت المجالات الداخلية التى كان الالتباس قد أنجبها ، لأن الالتباس ذاته فقد بدوره جاذبيته إلى الأبد .

ثمة أمر مازال غامضًا أشد الغموض يلخصه السؤال التالى : من حمى – إبان التحول الكبير للسلع الثقافية الرسمية وللقيم – ماذا خلال الثورة ؟ لقد توصل الملالى إلى إلغاء عبادة الدولة الملكية . إنهم لم يفعلوا ذلك ، بطبيعة الحال ، لصالح التلازم الأقدم الذى ما انفك يتباعد بين خلق الحكومة وخلق الدين بل لصالح استيلاء كامل على خلق الحكومة من خلال الدين . وهناك ملالى نفسوا عن مشاعر ثأرية ، عندما أنجزوا مهمة إخضاع الدولة لإرادتهم ؛ فأمروا – كقضاة ووزراء ومفوضى رقابة مطلقى الصلاحية على الوزارات – بإعدام الآلاف وتصفية عشرات الآلاف . أما الدستور – النافذ منذ عام ١٩٨٠ – فقد أخذ بكل صراحة بمبدأ «ولاية الفقيه الإسلامى» الذى كان الخمينى قد طوره قبل الثورة بعشرين عامًا على الأقل ، استنادًا إلى مراجع من القرن التاسع عشر .

رغم ذلك ، تعرضت نظرية «ولاية الفقيه» - بين طرحها وإقرارها دستوريا - لتبدلات غريبة . كان الخمينى قد هاجم فى كتاب «الجمهورية الإسلامية» دستور عام ١٩٠٦ وتساءل : ما علاقة بنود الدستور جميعها بالإسلام ؟ ثم أردف :

«ثمة فارق جوهرى بين الحكومة الإسلامية من جهة وبين الملكية الدستورية أو الجمهورية من جهة أخرى : فبينما يملك ممثلو الشعب أو الملك فى الأنظمة الأخيرة السلطة التشريعية الكاملة ، تقع السلطة التشريعية فى الإسلام وسلطة إصدار القوانين بين يدى الله كلى القدرة حصرا . إن المشروع المقدس للإسلام هو السلطة التشريعية الوحيدة . وليس لأحد حق فى التشريع ، ولايجوز تنفيذ أى قانون يصدر عن غير المشرع الإلهى . لذلك يحل فى الحكومة الإسلامية جهاز تخطيط بسيط محل الجمعية التشريعية ، التى هى واحدة من سلطات الحكم الثلاث .

رغم هذه الآراء ، طرح دستور جديد أعلن (بتناقض ظاهر مع البنود المؤسسة لسلطة الفقيه الإسلامى) «إرادة الشعب» كمصدر للسلطة التشريعية . إلى ذلك ، أعيد البرلمان من جديد ، وإن لم يحمل اسم جمعية استشارية وطنية (كما اقترح فضل الله نورى) بل صار اسمه جمعية استشارية إسلامية . صحيح أن انتخابات هذه الجمعية الاستشارية ليست حرة وعلنية ، بعض الأحزاب منعت ، وتتعرض وسائل الإعلام للرقابة ، وتقوم بتعداد الأصوات هيئات محلية مشكوك بحيدتها - إلا أنها كانت محل تنافس شديد على الدوام . كما أن النقاشات بين الأشخاص الذين أجيز ترشيحهم كانت حرة بدرجة كبيرة . إلا أن الشئ الأكثر إثارة للاهتمام كان جو الحوار المفتوح واتفاق أشغال البرلمان مع أفضل تقاليد الديموقراطية ، فقد تصرف البرلمان فى حواراته وقراراته وكأنه توجد فعلا سلطة تشريعية ، بينما خضع الملا الذى ترأسه لإرادة النواب ، وتقيد تماما بالنظام الداخلى (القراءة الأولى والثانية ... الخ) ، وطابق نشاطاته بصورة دائمة تقريبا مع نظام البرلمان كما جاء فى الدستور القديم .

بهذا المعنى أحرز جيل ١٩٠٦ انتصارا لدستوره (المكروه جدًا من قبل الخمينى) ، الذى لم يكن أبدًا انتصاراً جليًا لم تشبه شابة فى ظل ملكية البهلوى . عندما ألغى دستور ١٩٠٦ الإيرانى ، كان قد تجاوز قليلاً السبعين عامًا من العمر . ربما كانت

بنود كثيرة منه قد اعتبرت خلال هذه السنوات السبعين مجرد حروف ميتة ، لكن وجود البرلمان بحد ذاته كان – من الناحية العاطفية – واقعة هامة بالنسبة لكثير من الإيرانيين ، اكتسبت عمادتها الخاصة بمرور الزمن .

أحس نواب كثيرون بهذه العمادة ، بغض النظر عما كتبه آية الله الخمينى حول البرلمان ، فكان الطلبة الذين شبوا فى الحرب العالمية الثانية وزمن مصدق ، والذين قرءوا بنهم تقارير الصحف عن نقاشات تلك الأعوام العنيفة ، والعلنية إلى حد بعيد ، يتمنون لأنفسهم برلمانا من هذا الطراز . عندما قدم مقررو البرلمان ملخصات لنقاشات لجلساته الأولى ، أعلمهم ناشرو الجريدة الرسمية أن الأعراف السائدة تحظر نشر نصوص نقاشات غير كاملة ، فانصاع البرلمان للأعراف المعمول بها ، وأرسل نصوص النقاشات كاملة . يوم ٢٨ حزيران دمرت قنبلة المقر الرئيسى للحزب الجمهورى الإسلامى (وكان محل ثقة الخمينى ومعظم الملالى) ، فقتل عدد من النواب (رأى الخمينى معنى خاصا فى التأكيد على أن عدد القتلى ٧٢ شخصا ، وهو رقم مماثل لعدد قتلى كربلاء) . وقد غادر الملالى الذين نجوا من الموت – وكانوا نوابًا فى البرلمان – المشفى بصورة مؤقتة بعد الانفجار بأيام قليلة – كان بعضهم يمشى على عكازات ، مست فيها الحاجة إلى أصواتهم من أجل إقرار قوانين هامة . هؤلاء الملالى ، رأوا فى وجود أغلبية برلمانية أمرًا هامًا لكونه دليلاً صريحًا على رغبات المشرع الإلهى .

لكن البرلمان لم يكن سيد نفسه ، بغض النظر عن تسميته أو تركيبه . ذلك أن هيئة الولاية ، وهى لجنة من القانونيين عينت بالتوافق مع الدستور وعهد إليها فحص دستورية قوانين البرلمان انطلاقا من الشريعة الإسلامية ، رفضت بعض أكثر القوانين أهمية حول الإصلاح الزراعى وقانون الأسرة . وقد كان أمرًا عظيم الدلالة أن صور آية الله قاشانى – الذى ترك معسكر مصدق – وفضل الله نورى – الذى حارب الثورة الدستورية – ونواب صفوى – قائد دعاة الإسلام الذين قتلوا كسروى بالرصاص – ظهرت على طوابع البريد تخليدا لذكراهم .

بالنسبة لذلك الجزء من المجتمع الإيرانى ، الذى كان شيعيًا من الناحية الثقافية ومتدينًا فى الظاهر وحسب ، عنت السنوات الست الأخيرة إعادة اكتشاف الإسلام

الشيعى ، كما تم تعليمه فى المدرسة الدينية . هذا الاكتشاف حدث - جزئيا - من خلال التعليم المدرسى . فقد اقترح بعض الحالمين - فى البداية - إعادة المدارس القرآنية القديمة - المكاتب - لكن هذا الاقتراح لم يمر ، وتمت إعادة نظر مدققة فى الكتب الدراسية الرسمية أضافت إليها معلومات تفصيلية حول الإسلام ، بينما لم يمس تقريبا مضمونها الآخر - ولم يمس أيضا مجمل نظام التعليم الرسمى ماقبل الجامعى - إن بعضا مما صنعه جيل عيسى صديق استعصى على الاستئصال ، شأنه شأن الفكرة البرلمانية . أما الجامعات فكانت فى نوع من «أرض لا أحد» واستأنفت عملها بصورة جزئية فقط ، وإن ألزم أساتذتها الراغبون فى الحفاظ على مراكزهم بحضور دورات صيفية دراسية خاصة لدى ملالى قم .

وعلى الصعيد الشخصى ، كانت إعادة اكتشاف الطريقة المهذبة لقراءة وتدريس الإسلام فى مدارس الشريعة العليا صدقة بالنسبة لإيرانيين كثيرين من الطبقة الوسطى . تحمس بعض شبان إيران للشريعة وقبلوها بحرفيتها ودون أى تحفظ ، وهم الآن جزء من العسس الذى يجوب الشوارع لمراقبة تنفيذ التعليمات التى تحدد لباس النساء (يجب أن يكون الشعر مغطى بكامله) ويتشمم الأماكن التى يمكن أن يوجد فيها «فساد» . غير أن إيرانيين كثيرين كانت علاقتهم بالدين فضفاضة قبل الثورة - وأيدوا تأكيدات الخمينى المتكررة ، التى ترى أن الملالى السلبيين سياسياً جعلوا الإسلام دينا استنفذ نفسه فى البحث عن نقاء طقوسه ، كى يتفادوا رسالته السياسية - اضطروا لأن يكتشفوا فى هذه الأثناء أن إسلام الخمينى على علاقة حاسمة بهذين الجانبين : السياسة ونقاء الطقوس . هنا ، كانت آراء آية الله شديدة المحافظة ، وكان ينتمى إلى القدوات الذين يرون فى ملامسة غير المسلم نجاسة يجب أن تعقبها عملية اغتسال طقوسية كبيرة .

بلغت الصدمة أقصى درجاتها لدى المثقفين . لقد اعتبروا الثورة - فى البداية - ثورتهم الخاصة ، واعتقدوا أن الجماهير أخذت تطالب أخيراً تحت قيادة الخمينى بما سبق لهم أن طالبوا به دوما . لكن الواقع مالبث أن علمهم شيئا آخر .

قبل أعوام ثلاثة تقريبا انتشرت بين مثقفى طهران قصيدة يمتدح زرادشت فيها بوصفه النبى الذى «لم يقتل ولم يأمر إطلاقا بقتل أى إنسان» . تتجه القصيدة إلى وطننا وأرضنا القديمين وتقول :

أنت أيها المبجل من قديم الزمن ، أيها الفتى أبدا

إن كنت أحب شيئا ، فإنما هو أنت

كم أحب حصن أساطير لفردوسى

الذى رفعه إلى السماء بالقوة والمجد

كم أحب غضب الخيام وتذمره

اللذين يمسان شغاف قلبى وروحى إلى الأبد

ليست هذه الكلمات سوى صدى لأحداث الوعى الذاتى الأكثر درامية فى تاريخ القرن التاسع عشر الفكرى . تلقى أرنست رينان تربية جعلت منه كاهنا متعلمًا ومستشرقا أجرى دراسات نقدية للمراجع المتعلقة بأصول الحضارة اليهودية / المسيحية ليس فقط باليونانية واللاتينية ، بل كذلك بالعبرية والسريانية والعربية . هكذا صارت الفيلولوجيا لديه قاتلة الدين : فقد توصل إلى نتيجة ترى أن نصوص أناجيل كثيرة كتبت بطريقة فاسدة ومحرفة وخاطئة ، وأن الدفاع عن أصلها الإلهى لم يعد ممكنا من الناحية العلمية . عام ١٨٦٠ ، كتب رينان بالفرنسية تاريخًا عقلانيًا لحياة يسوع ، قاد فى القرن التاسع عشر إلى خصام عنيف بين الدين وأعدائه .

يصف رينان فى مذكراته كيف وقف عام ١٨٦٥ عند سفح الأكروبوليس وكيف أدرك فجأة أن جميع الشعوب التى كان يعرفها – الشرقيون ، والجرمان ، والرومان ، والسلافيون ، والكلتيون – كانوا بالمقارنة مع الإغريق برابرة ، وأن هذا المعبد الإغريقى كان وحى الجمال الوحيد غير البربرى الذى آمن بوجوده . وقد وجه رينان إلى الأكروبوليس «صلاته» الشهيرة إلى «الألوهة التى تمجيدها عقل وحكمة» . واعترف كم كان صعبا فك نفسه والآخرين عن الإضافات اللاحقة كالمسيحية ، مثلا ، التى أخفى

التاريخ وراءها إخفاءً يكاد يكون تامًا العقلانية التى عبدت هنا ذات يوم . كتب رينان فى اتكاء يكاد يكون حرفيًا على حديث أوجستين المؤثر مع الله فى الاعترافات فقال :

تعلمت متأخرا أن أحبك ، أنت أيها الجمال الجدير أبدا بالإجلال والجديد دوما » . توصل الشاعر الإيرانى ، الذى كتب مدائح زرادشت بطريقة مشابهة إلى الشعور بأنه يحب بلاده ، الفتى الجدير بالتوقير والأبدى ، التى اكتشف من جديد جزءًا من تاريخها السحيق ، الذى صار بالنسبة له مشحونا بسياقات عاطفية. فى نظر بعض الإيرانيين ، وخاصة المثقفين منهم ، كان هذا الماضى يضرب بجذوره فى أرض إيران أخيرًا ، وكان جدل الأحداث يجبرهم على أن يقرروا – فى النهاية – ما إذا كان قورش أو الحسين هو النموذج الإيرانى للبطل . وقد اختاروا قورش .

صارت الثورة من ألفها إلى يائها لغزًا غامضًا بالنسبة للمثقفين اليساريين . لقد اهتزت الأرض . وعندما عادت إلى هدوئها من جديد بدا وكأن الجماهير – التى أتعبوا أنفسهم كى يثبتوا أنها خدعت – كانت عازمة على تدبر أمورها فى ظل قيادة النخبة الجديدة . إنها نخبة جديدة – فالملالى – هكذا أكد المثقفون اليساريون – كانوا فى الغالب أبناء ملالى ، وكانت نسبة مئوية مرتفعة منهم سادة (جميع «القدوات» الأحياء كانوا من السادة) . فاعتقد اليساريون أن الثورة أوصلت إلى السلطة نخبة قديمة نصف وراثية هى النخبة المتبقية ، بعد أن اهترأت بالتتابع نخب ملاك الأراضى ورجال البازار الكبار وتكنوقراطيى الشاه .

هذه النخبة وجدت أتباعها فى «البرجوازية الرثة» ، وفى خائبى الآمال ، وفى أناس من أمثال الشاب الذى لم يحصل على مكان فى الجامعة بعد إتمام دراسته الثانوية ، أو فى رئيس عمال المصنع الذى لم يكن يجد متنفسا سياسيا بعد أن نظم هيئة . لقد تنشقت «البرجوازية الرثة» نسيم الصباح ، حين كانت تخدم النظام الجديد فى لجان الثورة أو فى منظمات حراس الثورة شبه العسكرية . صحيح أنه تم توزيع بعض الأراضى وتأميم بعض الشركات ، وهذا مما يرحب به ، إلا أن مثقفى اليسار لم يفهموا كيف أمكن لثورة لها هذا الجذر القريب من الشعب أن تتحول – فى المحصلة النهائية – إلى ثورة على هذا القدر من المحافظة .

توفى عيسى صديق عام ١٩٧٨ ، وسط القلاقل والمظاهرات والانفعالات الشعبى التى قيض لها أن تقود المعارضة الثورية ، بعد حسين إلى النصر . لم تفاجئ المظاهرات عيسى صديق ؛ الذى ترعرع أولاً وأخيراً فى ثورة ١٩٠٦ ، وعرف معرفة يقينية كم هى كبيرة سلطة الملالى والمساجد فى إيران ، خاصة فى الأزمنة التى لايستطيع الاحتجاج أن يتمفصل فيها بطريقة أخرى . لو كتب لعيسى صديق أن يعيش بضع سنوات أخرى ، لربما كان مجرى واتجاه الثورة بدا له أقل غموضًا مما بدا لليساريين الإيرانيين الذين شبوا فى الأربعينات والخمسينات . بخلاف الأحمد ، عرف صديق فضل الله نورى معرفة شخصية ، وشاهد كيف أثر على مجريات الثورة السابقة .

رأى عيسى صديق أسباب احتجاجات ١٩٧٨ قبل كل شئ فى كون الأمة لم تخلق لنفسها نظام التعليم الذى كان قد اقترحه وطالب به . كان صديق يقول إن الأمة أنجبت أناسا كثيرين لايريدون شيئا سوى الصفة الورقية الرمزية التى تمكنهم من الجلوس وراء طاولات المكاتب ، وأناسا كثيرين آخرين حنقوا لأنهم لايملكون لقبا ما ولايجلسون وراء مكاتب ، وأن إيران ينقصها تقدير العمل اليدوى . كما أن نظام التعليم لم ينجب «الرجل فى المجتمع» ، ذلك القدوة لدى جون ديوى ، الذى بقى صديق مخلصا له قرابة نصف قرن كامل . صحيح أنه كان هو نفسه خادمًا قديمًا وأمينًا لأسرة البلهوى ، إلا أنه كثيراً ماكان يشكو من الشاه فى أحاديثه الخاصة ، وكان يقول إن الشاه يريد كثيراً من الغربنة ، بيما يريد هو – عيسى صديق – ذلك الهدف الذى لم يعرف أبداً إلى نهايته ، وإن كان مثقفو إيران قد وضعوه نصب أعينهم بتجدد لم ينقطع : تحديث إيرانى حقيقى لإيران .

كان عيسى صديق على حق إلى حد بعيد ، عندما كان يربط ضعف النظام الاجتماعى فى ظل الشاه بنواقص نظام التربية والتعليم . ربما كان يشعر – وهو يستحضر مثل جون ديوى الأعلى – بالعلاقة المحيرة المختلة بين الروح الجماعية لحياة الأسر الإيرانية وبين قيم الملكية الشخصية والولاء لهيئات الدولة ، الذى كان التعليم الدهرى يعززه . وربما شعر أن النظام الفكرى ، والانضباط ، الذى كانت التربية

الدهرية تحاول حقن مئات الألوف به ، مايزالان ضعيفي الصلة بالحياة الفعلية لكثير من الإيرانيين ، إذا ماقورنا بنظام الضبط الذاتي وبالانضباط اللذين كان المرء يتعلمهما من خلال دراسة نصوص المدرسة الدينية . وربما شعر أن عدم التوقير الثاوي مباشرة تحت السطح الخارجي للطاعة العمياء ، التي كان التلامذة يظهرونها حيال أساتذتهم في مدارس الدولة ، يجد مايعادله في استهانة كثير من الإيرانيين بالشاه ، التي كانت تختفي مباشرة تحت تبجيلهم له .

إلى هذا - حتى عندما كان عيسى صديق يرى في التعليم الإيراني الدهري ابنا بالتبني ، فإنه كان بوسعه أن يشعر شعوراً صادقاً بالافتخار الأبوي حياله ، فقد علم الملايين القراءة والكتابة وأعد عشرات آلاف الأخصائيين من ذوي التأهيل العالي ، فضلاً عن أنه أنجب عدداً كبيراً من أمثال عيسى صديق الجدد . في كتابه ، الذي جعل عنوانه : «عام في أميركا» ، ظهر عيسى صديق كصديق كبير للمعطيات الإحصائية ، وتنبأ بأن عددا متزايدا من الإيرانيين سيناقش مستقبل بلاده من منظورات الاحصاءات وحسابات الاحتمالات . وقال إن وجهات نظرهم هذه ستتشكل بالنسبة لهم مصدر الحق الأول الذي سيكون عليهم تكييفه دوماً مع التصورات المتغيرة حول الأحداث التي ستنجبها القوانين أو ستسمح بتوقعها ، وسيصح بالنسبة لهم أيضا ماسبق أن قاله القاضي أوليفر فندل هولمز: لايعيش القانون من المنطق بل من التجربة .

لم يكن إضراب عيسى صديق الجدد لا دينيين بالضرورة ، إنهم على كل حال لم يعتبروا أنفسهم هكذا . كان عيسى يصلي بصورة منتظمة ولا يتعاطى الشراب ، ويرجح أن لا دينية كسروي كانت تنفره ضمنيا . لكنه اعتبر الدين أمراً شخصيا ، على غرار أنداده المتدينين في الغرب . بين آلاف العيسى صديق الجدد ، كان عدد قليل متدين مثله ، بينما كان الآخرون أقل تدينا منه . تقع غالبية الإيرانيين بالتأكيد في موقع متوسط بين إيمان العيسى صديق الجدد بقانون مشتق من «التجربة» وبين إيمان الفقهاء الإسلاميين بقانون يرتكز على التفسير الأكثر «علما» للقصد الإلهي . لئن كان جليا أية مجموعة تمتلك الآن الغلبة ، فإنه كان أقل جلاء أية مجموعة ستمتلك المستقبل - إن كان سيسقط بين يدي إحداهما أصلا - .

حين يكون على فى أندرونى بيت أهله فى قم ، يبدو له أحيانا أن ماتغير كان قليلا . لقد ماتت أشجار سرو الأحواض الأربعة للأندرونى فى شتاء عام ١٩٦٣ استثنائى البرودة ، وحل محلها لاحقا أربعة أشجار رمان مزهرة للزينة . فيما عدا هذا التغيير ، كان منظر الحديقة مايزال على حاله . لم يعد والدا على كلاهما على قيد الحياة ، وهو يتقاسم البيت مع شقيقه . أما مكتبته فهى تحتل النصف المخصص له من الأندرونى ، هكذا يتبقى له ولزوجته غرفتان يستخدمان للنوم والمعيشة . يعمل على من حين لآخر فى الحديقة . عندما ينحنى على غرسة إلى جانب شجرة فى الأندرونى ، يتكون لديه الإحساس بأن الهدوء والعزلة ، التى أحبها كطفل تحت هذه الشجرة ، ماتزال على حالها بعد خمسة وثلاثين عاما فى هذا المكان .

يبدو أحيانا أن العالم الخارجى لم يتغير أيضا بدوره . لكن عليًا يعى فى الغالب كم تغير فى الواقع ، وكم يؤلمه افتقاره إلى اليقين بخصوص اتجاه هذا التغير ، وكم يشعر بالارتياح حين يعود إلى عالم كتبه . بين أقسام قُم جميعها ، كان البازار القسم الأقل تعرضا للتغيير . عندما يسير على عبر زقاق تجار التوابل ، ويحييه بعض الرجال من وراء أكياس البهار والكورياندر المفتوحة ، يكاد يتوقع أحيانًا أن تظهر أمه من المنعطف ، وتقوده إلى واحد من هذه المحلات ، كما كانت تفعل قبل سنوات . يأتى حميد مرتين فى السنة كى يقلم الأشجار . إنه يقود الآن دراجة بخارية ، بيد أنه مازال يستخدم منشاره اليدوى .

لاحظ على مع ذلك التغيرات التى خبرتها معظم الساحات . مازال سكان القرى يأتون إلى قم ، كما يأتون إلى أية مدينة إيرانية ، غير آبهين بالثورة وباختفاء أفلام بريجيت باردو . أما الحقول المفتوحة ، التى كان يجتازها فى الماضى عندما يذهب إلى الأضرحة فى الجوار ، فتقوم فيها الآن بيوت صغيرة كثيرة . بين سكان قم ، يوجد الآن لاجئون كثيرون من خوزستان ، الإقليم الجنوبى الغربى المحتل جزئيا من قبل العراقيين ، ومن أفغانستان ، البلد المجاور لإيران ، حيث أنزلت الحرب الأهلية ضد النظام المدعوم سوفياتيًا أضرارًا فادحة بصورة خاصة بالمنطقة الشيعية ، الواقعة فى عمق البلاد . بدل الطلبة الخمسة آلاف سابقا ، يوجد اليوم فى قم أكثر بكثير

من عشرة آلاف طالب ، ويقال إن عددهم الحقيقى هو خمسة عشر ألفا . إن الدراسة التى تؤهل المرء كمللا قد «اكتسبت لمعانا شديداً» ، كما يقال بالفارسية .

بقيت الدراسة دون تغيير تقريبًا ، ورغم نمو عدد التلامذة الكبير ، فإن عدد الأكفاء والجادين فعلا بينهم مازال قليلا جداً . مايزال معلم على الذى درسه المنطق الجوهرى هنا أيضا . لقد كان منظره يوحى قبل ثلاثين عامًا أنه بالكاد بلغ الخمسين ، ومازال منظره اليوم على حاله تقريبا ، مع أنه بلغ السبعين . كما أن ماراشى ، الذى يكاد يكون فى الثمانين من العمر ، بقى بدوره الرجل نفسه تقريبًا - أريحيًا ، ولوعًا بسماع أى شئ حول كتب جديدة (مع أنه ماعاد يرى شيئا تقريبًا)، وميالا للمداعبات . عندما يزوره تلامذة قدماء ، يقول لهم بطريقته الخاصة مايعتقده حول الملالى الذين يشتغلون فى الصفقات الحكومية من الطراز الكبير : «هل أنتم متورطون أيضًا فى مسائل القتل والنهب ، أم تراكم اخترتم تضليل النفوس وإبطال صلوات الآخرين من خلال حضوركم بينهم ؟» .

يقر على بوجود التغيير أكثر مايقر ، حين يفكر بإيران خارج قم . لقد مات داهوود، وربما كان بارفيز ميتا بدوره . أما حفيده الذى درس الشريعة ، فهو اليوم قاض «جلاد» سئ الصيت . لقد مات أيضا شريك على فى الدراسة من يزد . إن موت داهوود ، أستاذه فى الجامعة الذى درسه أرسطوليس أكيدا تمامًا . فقد قبض عليه ، كبهائى قيادى ، بين أوائل من اعتقلوا عقب الثورة . لكن المرء لايستطيع أن يتصور إلا بصعوبة فائقة أنه مازال على قيد الحياة بعد خمسة أعوام من سجنه ، وأنه مازال فى السجن مع أكثر من سبعمائة بهائى ولم يعدم كمائتى البهائى الذين تأكد إعدامهم . فى نهاية عام ١٩٨٤ ، كان هناك موجة اعتقالات جديدة للبهائيين ، وأعدم أربعة عشر واحداً من قدماء معتقليهم . أما شرط إطلاق سراحهم ، فكان توقيع تصريح نصه : أنا - الموقع أدناه - أتعهد أن لا أمتلك أى كتاب أو منشور أو وثيقة أو رمز أو صورة لطائفة البهائين الجاسوسة والصهيونية المضللة . فإذا ماوجد بحوزتى أى مادة من المواد المذكورة تعود إلى هذه الحركة السرية المقيتة ، أكون قد أثبت أننى شخص «يخوض حربا ضد الله» (جريمة عقوبتها الإعدام) ويصير بوسع المدعى العام أن يتخذ

ضدى عندئذ الإجراء الذى يراه صائبًا» . إلى اللحظة ، لم يبد أى بهائى استعداده لتوقيع هذه الوثيقة الغريبة ، كى يحصل من خلالها على قليل من الحماية . لم يقم على بأى جهد خاص من أجل البهائيين ، لكنه اعتبر الثأر الدامى الذى مارسه بعض الملالى عليهم ، وأدى إلى تركهم المدارس ، وفقدانهم وظائفهم ، وسلبهم ممتلكاتهم فى بعض الأحيان ، انتهاكًا لكرامة أبناء بلده .

دفع الإحساس بالكرامة والنفور من العنف الشديد عليًا والملالى الذين شاركوه أفكاره . إلى الابتعاد عن الملالى الآخرين ، الذين انهمكوا من أحذيتهم إلى عمائمهم فى السياسة ، وتدخلوا فى شئون الآخرين . وقد كرر على دون توقف أمام ملالى أصدقاء ، نفروا مثله من الملالى الغارقين فى التطهيرات والقتل : «مازالت أعرف بالتأكيد أنهم كانوا إلى ماقبل سنوات قليلة يتحاشون أن يدوسوا على نملة . ربما كان حفيد بارفيز مازال يتحاشى إلى الآن أن يدوس على نملة ، إلا أنه تحول إلى منتقم قضائى يتلذذ بإصدار أحكام الجلد والإعدام . وقد أيد بصوته موافقة البرلمان على إعادة تطبيق قانون العقوبات الإسلامى ، وحيى علنا إعفاء شريعة مدارى بصورة رسمية من منصبه كـ «قدوة» (بسبب الخيانة كما زعم) لأنه قال إن التدابير القاسية لقانون العقوبات الإسلامى - كقطع الأيدى مثلا - يمكن أن تطبق فقط عندما يكون قد ظهر مجتمع كامل ، ويستطيع المرء الانطلاق فعلاً من عدم وجود إغراءات أخرى ضللت فاعل الشر سوى وسوسات الشيطان الداخلية .

ترك المصير الغامض لبارفيز فجوة كبيرة فى حياة على ، وحفر فيها بئرًا عميقة يغوص فيها دون أن يبلغ قعرها . خلال الثورة ، كان بارفيز قد برز بقوة كأحد قادة المجموعات الراديكالية الإسلامية المسلحة ، التى قامت فى الأشهر الأخيرة الصعبة بمعارك مع الشرطة والجيش . عقب عودة الخمينى، كان بارفيز موجوداً فى كل مكان ، فخطب فى اجتماعات حاشدة وحاول تنظيم مجموعات فى جميع أنحاء إيران . ثم قررت الحكومة عام ١٩٨١ منع الظهور العلنى للمجاهدين وسواهم من المجموعات اليسارية ، فأعلنت هذه من جانبها الحرب على الحكومة ، لاعتقادها أن الأمل فى قيام معارضة دستورية قد تلاشى . خلال التجاوزات التى أعقبت ذلك ، قتل رفيق دراسة

على من يزد بقنبلة انفجرت فى مسجده . أما بارفيز فقد اختفى ببساطة ، مثلما اختفت لقالق قم القديمة (قيل أنها ذهبت تحج إلى مكة ، كى تموت وتدفن فى الرمل قرب المدينة المقدسة) . لم يكن بارفيز فى المنفى ، ولم يكن معروفًا أيضًا أنه أعدم بالرصاص مع المجاهدين الستة عشر ألفا ، الذين تقول التقارير أنهم أعدموا رميًا بالرصاص أو شنقوا فى السجون . عندما يصلى على له ، فإنه يدعو أن يكون مازال حيا ، وأن يكون بحوزته قلم وورق ونسخة من خطب الإمام على ، التى كان يحبها كثيرًا . إنه لن يحتاج ربما - كعالم رياضيات - إلى أى شئ آخر ، إن شاء الله .

يرى على حياته كصعود مديد من عالم العلم الدراسى المحض إلى عالم يختلط فيه العلم بالسياسة ، ثم كانحدار بطئ من الذروة - التى بلغها مع اعتقاله - نحو العلم . لقد اعتبر رفاق على أن مقاومته لشعلة الثورة من سخريات القدر ، هو الذى كانت تجتاحه عاطفة هوجاء حيال أخوته الجزائريين . من جانبه ، اعتبر على أن من سخريات القدر أن تحدث الثورة الإيرانية التى طال انتظارها ، وأن لا يحصل أى شئ - بمعنى ما - إنه الآن أحد العلماء البارزين ، عالم شريعة كتب كتبا كثيرة وجيدة حول الشرع الإسلامى ، بحيث يمكن اعتبارها واحدة من آيات الله . لكن عليا كان يعرف أن عمله كمن قبل كل شئ فى تنقية التقليد القائم وغربلته من جديد . وقد تحاشى إصدار آراء حول الشريعة ، لأنه كان ينتظر أن يقوم أحد ما بإحداث التجديدات الضرورية . إنه ينتظر انصاريا جديداً يغوص عميقا فى تقليد الشريعة الشيعية ويكشف نقاطًا جديدة يمكن أن توضع بمساعدتها قوائم بالتناقضات الممكنة ، وأن تبرز قدرة الشريعة على التكيف ، وإنسانيتها . بغير هذا ، يمكن للثورة - كما يقول على - أن تخلف وراءها طائفة شيعية منقسمة على نفسها ، مثلما حدث خلال الثورة الدستورية ، أو أنها يمكن أن تنجب موجة جديدة من المعارضة الشيعية ضد علماء الشريعة ، مثلما حدث فى العصر الصفوى المتأخر .

ليس هناك - بالنسبة لعلى - ماهو أكثر أهمية من الحفاظ على التقليد الروحى ، الذى تملكه بقدر كبير من الجهد والتعب ، والحيلولة دون ضياعه فى العاصفة .

ولأن علياً فخور بأصله ، فإنه يأمل أن يكون المجدد الذى سيوطد هذا التقليد سيداً . عندئذ سيتحقق – حسب اعتقاد على – الحديث النبوى الشهير ، الذى يقول : «إن صورة أبناء عائلتى كصورة سفينة نوح ، من يدخلها سينجو ، ومن يخاف دخولها سيهلك ويغرق» .

يقول على : «إن السفينة ستظهر ، إن شاء الله ، قبل أن يرتفع الماء كثيرا» .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	چيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ - السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ - نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ - صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ - العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ - شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ - الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ - مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ - مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ - طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ - نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ - الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ - الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ - وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ - محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ - الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ - مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ - تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ - مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ - السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ - الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ - صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢-نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣-الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيتل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فاتويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جي أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الگنوجي	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزُرْج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو - أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلاراقر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الفجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

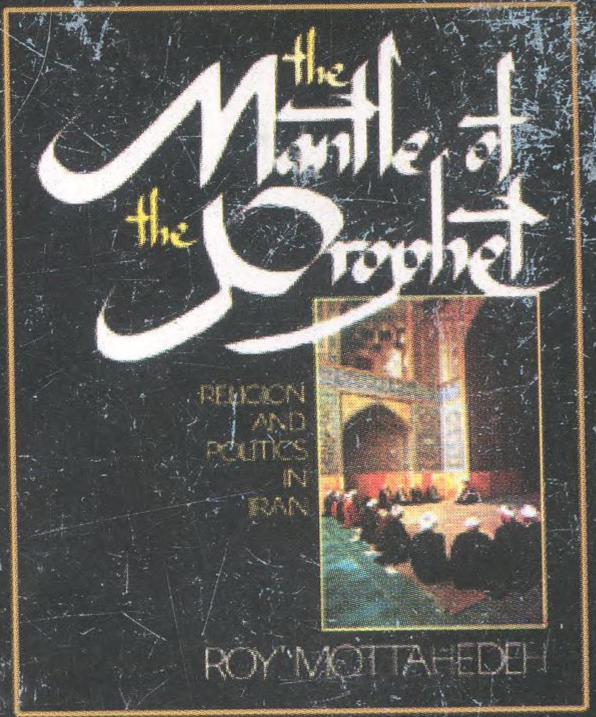
٣٣٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٣٣١ - عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ - الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ - لقطات من المستقبل	أرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ - عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ - متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ - فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ - تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ - اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ - قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ - سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ - العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ - الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ - الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ - سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ - الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ - المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ - بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ - مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ - قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ - الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ - الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ - التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ - الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ - متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ - أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ - محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وأمال شاور
٣٦٢ - تلميذ باينبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ - حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ - حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ - سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن

٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرمانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شيلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس ترستيغ	ت : محمد الشرقاوى

٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايڤانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكارايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليوم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد النة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى
٤٧٨ –الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
رقم الإيداع ٥٠٤٢ / ٢٠٠٣



بُرْدَةُ النَبَى

الدين والسياسة فى إيران

يدور هذا الكتاب حول الثورة الإيرانية وأصول قيامها، والخيارات الكبيرة التى صارت إليها هى موضوع هذا الكتاب، لكنه لا يتخذ لذلك السبيل المعروفة للدراسة السياسية أو الاجتماعية أو السياسية، بل يختار منهج التاريخ الثقافى، والأصول التاريخية، والمعانى الممتدة للتيارات الكبرى الحاضرة، ولذلك يحتلُّ رجل الدين الإيرانى فى الكتاب (الملا والشيخ الشعبى والمرجع، وآية الله) مكانًا بارزًا فى تحليل أصول نشأته وثقافته وسلطته، ومواقعه الاجتماعية والروحية فى الماضى والحاضر. حتى إذا جاء القرن العشرون عرض دور رجل الدين فى السياق السياسى والسياسى/ الثقافى.

Bibliotheca Alexandrina
0494495